

## Els cristians com a forasters en la Primera Carta de Pere

Armand PUIG I TÀRRECH

L'any 1980 el qui subscriu aquestes línies va publicar a la *Revista Catalana de Teologia* un llarg estudi sobre el medi de la Primera carta de Pere (= 1Pe).<sup>1</sup> Aquest estudi es preguntava per la identitat dels destinataris d'aquesta carta a partir, sobretot, d'un repàs de les metàfores que s'hi utilitzen i que deixen traslluir la situació social, política, econòmica i religiosa dels seus receptors. El resultat més vistent de la recerca era la ubicació dels destinataris en el medi rural de l'Àsia Menor, en concret, a la zona interior de les cinc províncies romanes on havien viscut els cristians als quals s'adreça l'autor. La preeminència donada als elements socials i històrics recollia, en part, les hipòtesis de J. H. Elliott, per al qual l'òptica d'anàlisi de la 1Pe passava pel que aquest autor anomenava aleshores «exegesi sociològica».<sup>2</sup> Elliott no desestimava la dimensió historicoreligiosa, és a dir, l'alienació de la condició cristiana enmig de la societat, però la considerava secundària, fins al punt que, segons ell, no es podia elaborar, a partir de la 1Pe, una «teologia de l'exili cristià o del pelegrinatge terrenal».<sup>3</sup>

Uns quants anys abans, C. Spicq defensava la posició contrària i desenvolupava el tema de la peregrinació a la pàtria celestial com un *leit-motiv* que recorria tot el Nou Testament i que, per tant, també servia per a interpretar la 1Pe.<sup>4</sup> Basant-se en Filó d'Alexandria, Spicq argumentava que els

1. A. PUIG I TÀRRECH, «Le milieu de la Première épître de Pierre», *RCatT* 5 (1980) 95-129 i 331-402.

2. Vegeu J. H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Londres: SCM, 1982. Per a Elliott, els destinataris s'haurien de buscar «among the numerous immigrant artisans, craftsmen, traders, merchants residing permanently in or temporarily traveling through the villages, towns and cities of the eastern provinces» (48).

3. ELLIOTT, *Home*, 49.

4. Vegeu C. SPICQ, *Vie chrétienne et pèrègrination selon le Nouveau Testament* (LD 71), París: Cerf, 1972.

diversos textos neotestamentaris havien de ser assimilats —i en darrer terme homogeneïtzats— a les concepcions d'aquest. El cel seria la pàtria veritable del deixeble de Jesús, i aquest tan sols hi arribava si adoptava la moral d'un nòmada emigrant enmig d'un desert perillós i hostil.<sup>5</sup> Per a Spicq, el sentit metafòric, estrictament religiós, donaria raó del cristià com a foraster en aquest món en camí permanent cap al cel.<sup>6</sup> En canvi, per a Elliott el sentit literal era el preferible, ja que, segons ell, en la 1Pe els termes «estranger» i «foraster» posseïrien sobretot una connotació sociològica en relació amb els destinataris.<sup>7</sup> Més endavant, R. Feldmeier subratllava, com Spicq, el sentit metafòric i es manifestava oposat a la tesi d'Elliott, si bé reconeixia la voluntat de distingir la comunitat cristiana i el seu entorn com un dels components de la Primera carta de Pere.<sup>8</sup> Més recentment, P. J. Achtemeier concedeix que no es pot obviar el caràcter sociològic dels termes «estranger» i «foraster», però no els refereix a l'estatus social dels destinataris (és a dir, abans de la seva conversió) sinó a la situació en què es troben *després* que han esdevingut cristians.<sup>9</sup>

### 1. Ser «foraster»

El primer personatge bíblic que es defineix a si mateix com a «foraster» és Abraham. Davant els hitites, a qui vol comprar el camp de Macpelà, afirma: «Jo sóc un immigrant i un foraster (נָכְרִי וְגֵר) que visc entre vosaltres» (Gn 23,4). Igualment, Jacob, davant el faraó, esmenta la seva condició de persona errant, sense domicili fix, i remarca que els seus pares eren «immigrants com jo (literalment: «en els dies de les seves migracions»)» (Gn 47,9). Els patriarques viuen a Canaan —el futur Israel— com estrangers que so-

5. SPICQ, *Pérégrination*, 11.

6. De manera semblant a Spicq s'expressa M. A. Chevalier («Condition et vocation des Chrétiens en Diaspora. Remarques exégétiques sur la 1re. Épître de Pierre», *RSR* 48 [1974] 387-400).

7. Això implica que la 1Pe forneix dades suficients sobre la situació dels seus receptors. Molts autors, però, neguen aquest extrem. Així, N. Brox emfasitza que «die beide (Ort und Situation) unbestimmt bleiben» (*Der erste Petrusbrief* [EKK 21], Zürich – Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchener, 1979, p. 59). Brox opina que l'autor no coneix en absolut els seus destinataris (32).

8. Vegeu R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde: die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 3/2), Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992. Feldmeier escriu: «Es geht somit (en la 1Pe) nicht um Enweltlichung, sondern um Anderssein, nicht um Trennung, sondern um Unterscheidung» (181).

9. Vegeu P. J. ACHEMEIER, *1 Peter* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress, 1996, p. 174 n. 33.

jornen en llocs diversos d'un país que no és el seu. En efecte, Abraham procedeix d'Ur de Caldea i resideix a Canaan tan sols com a foraster.

Més endavant, si bé el país d'Israel ha estat repartit entre les dotze tribus com a conseqüència de la promesa divina, queda clar que la terra no pertany als israelites sinó a Déu. El Senyor és l'amo del país i els israelites; per a ell, no són més que «uns immigrants i uns forasters» (גֵּרִים וְתוֹשָׁבִים) (Lv 25,23). Si el país pertany a Déu, els qui ara l'habiten són, com Abraham i els altres patriarques, uns sobrevinguts que no poden reclamar drets sobre la terra: tots els drets pertanyen a Déu. Evidentment que hi ha molts textos on s'afirma que els israelites han rebut el país en heretat o possessió, però en Lv 25,23 es recorda que, malgrat tot, davant de Déu són uns forasters. La condició social dels patriarques com a immigrants passa a ser espiritual: davant de Déu, el poble d'Israel resta foraster al propi país. Les conseqüències afecten, en qualsevol cas, una cosa tan tangible com és el dret de rescat sobre les propietats de cada família, determinades segons un repartiment promogut pel Senyor.

El pas subsegüent consisteix a eixamplar els límits del territori on s'és immigrant i foraster. En els textos postexílics el marc de la condició de forasters passa a ser la terra sencera, i no tan sols Israel. Es manté i s'accentua el sentit espiritual: s'és foraster davant de Déu: «Per a tu sóc només un immigrant (גֵּר), un foraster (תוֹשָׁב) com els meus pares» (Sl 39,13). Una expressió quasi idèntica es llegeix en 1Cr 29,15: «Davant teu som immigrants i forasters (גֵּרִים וְתוֹשָׁבִים), igual que els nostres pares». Ara bé, el text de Cròniques continua amb una frase que es presenta com a sinònima de l'anterior: «la nostra vida a la terra és com una ombra, sense esperança». En termes semblants s'expressa el salmista: «la meua vida, davant teu, és un no res [...] I ara, Senyor, quina esperança em queda?» (Sl 39,6.8). Ser foraster és una condició que acompanya la vida de l'home mentre viu, una actitud espiritual que es fonamenta en Déu i que assenyala la feixuguesa i la provisionalitat de la vida. Mentre la vida s'escola, l'única cosa que serveix és la pregària adreçada a un Déu que corregeix i perdona.

Més endavant, però, l'horitzó limitat d'una terra on es viu i es mor amb rapidesa, com un respir, s'obre davant la perspectiva d'una situació de benaurança que ve després de la vida. El cel esdevé el lloc d'arribada dels qui, com Abraham, caminen per aquest món amb els ulls fits en la realitat que esperen com a recompensa a les seves virtuts i a la seva perseverança. Filó d'Alexandria escriu que «tota ànima de savi ha rebut el cel com a pàtria i la terra com a país estranger, ja que considera la casa del cos com la propietat d'altri, dins la qual ha d'habitar mentre passa (παρεπιδημέω)» (Agric 65). Des de la caiguda del pecat, l'ésser humà és una mena de fugitiu que viu en un exili de llarga durada i per això s'instal·la a consciència

en aquesta terra, lloc de l'exili (vegeu Confus 76-79). La terra esdevé la casa caduca i provisional, pròpia del cos, mentre que l'ànima té una estada permanent en el cel (vegeu Cher 120-121). L'estoïcisme es mou en categories del tot semblants: «nec domum esse hoc corpus sed hospitium et quidem breve hospitium» (Sèneca, *Epistola CXX*, 597B). La Carta als Hebreus pertany al mateix món de representacions amb la seva contraposició entre la pàtria celestial, la pàtria millor, i la terra per on es camina com a «estrangers i forasters» (ξένοι και παρεπιδήμιοι) (11,13-16). De manera semblant a Filó, Hebreus subratlla que la «ciutat celestial» és la pàtria veritable vers la qual es peregrina, però, a diferència d'ell, considera el cel la «pàtria millor», i no la pàtria de la qual s'ha sortit —ran de la caiguda— i a la qual, òbviament, es desitja retornar.<sup>10</sup>

També Pau empra la metàfora estoica i filoniana que contraposa celestial-terrenal i ànima-cos, però en fa una utilització original, d'acord amb el caràcter escatològic del seu pensament. En la Carta als Filipencs (3,19-21), Pau assenyala la perdició que espera als qui viuen sotmesos a les «coses terrenals» (el ventre i les parts vergonyoses), i, en canvi, la glòria que rebirà el cos dels qui seran configurats a Jesucrist. Aquest vindrà del cel, on —afirma Pau— tenim «la nostra ciutadania». Per tant, malgrat que, per a Pau, el cel no és la pàtria vers on es camina ni la terra és un lloc de pas, els cristians poden ser definits —ja ara— com a ciutadans del cel, ja que d'allí vindrà el Salvador.

Semblantment, en Ef 2,11-21 els cristians són considerats «ciutadans del poble sant i membres de la família de Déu». Aquests títols d'honor es contraposen a la seva situació anterior, abans de la seva conversió, quan no se'ls podien aplicar les prerrogatives historicosalvífiques que caracteritzen Israel, el poble de la promesa i de les aliances. Ara, en canvi, han accedit a la ciutadania del nou Israel, l'Església, formada per jueus i pagans que viuen units a Crist i amb esperança. Per tant, si són ciutadans de ple dret en la terra on viuen, ja no són «estrangers o forasters» (οὐκέτι ἐστὲ ξένοι και πάροικοι). La coneguda metàfora rep aquí una derivació eclesiològica, que s'aplica de la mateixa manera a la situació doble dels cristians: actual (aquí a la terra) i futura (al cel), com a membres d'una nova humanitat ja constituïda.<sup>11</sup>

Una tercera variant de la metàfora sobre el cel com a pàtria celestial, habitual en Filó, l'estoïcisme i la Carta als Hebreus, l'ofereix la Carta a Diognet. Aquest escrit del segle II es proposa d'explicar l'estatus dels cristians, qualificats de nova «raça o manera de viure» (Exordi), certament

10. L'estudi de J. Cervera (pp. 184-196 d'aquesta obra) és dedicat a He 11,13.

11. Ef 2,11-21 mereix l'atenció d'A. Borrell en les pp. 169-183 d'aquesta publicació.



diferenciada de la idolatria pròpia dels pagans i de les pràctiques i culte jueus. Els cristians «viuen com a forasters» (παροικοῦσιν) en un indret corruptible, mentre esperen la incorrupció del cel» (6,8). En això s'assemblen a l'ànima, immortal, que «sojorna» (κατοικεῖ) en una tenda mortal. Tanmateix, al costat d'aquesta visió —de caràcter religiós— referida a la terra com a lloc de corrupció i d'estranyament, es dibuixa una altra perspectiva, de tipus més sociològic, referida al capteniment dels cristians enmig de les societats en què viuen. Així, en el capítol cinquè de Diognet es descriu allò que iguala i allò que singularitza els cristians dels qui no ho són. En un text teixit de paradoxes, els cristians són definits com a persones «que habiten (οικοῦσιν) a les pròpies pàtries, però com a forasters (ὡς παρόικοι); prenen part en tot com a ciutadans, però tot ho suporten com a estrangers (ξένοι); tota terra estrangera (ξένη) és per a ells una pàtria, i tota pàtria els resulta terra estrangera» (5,5). En una paraula, són d'un món al qual de fet no pertanyen, ja que no en comparteixen els objectius finals i del qual es dissocien en moltes de les seves pràctiques. Per això resulten «forasters» a unes societats que els desconeixen i els menyspreen, que els calumnien i fins i tot els condemnen. Es pot afirmar que la seva ciutadania és al cel, encara que «facin camí (διατρίβουσιν)» a la terra (5,9). Són ciutadans de la terra, però en realitat la seva ciutat és al cel.

La ubicació doble, que proposa Diognet per als cristians —«forasters» en relació a un món hostil i «ciutadans» en relació a la seva condició real i definitiva en Déu—, troba el seu paral·lel en la Primera carta de Pere. Com veurem a continuació, 1Pe defineix, d'una banda, l'estatus dels cristians en relació a Déu i els aplica els epítets més representatius del poble d'Israel («escollits», en primer lloc); d'altra banda, en relació al món i a la societat en què viuen, els considera «forasters», és a dir, allunyats de les maneres de fer i de viure propis de la majoria i alhora pròxims a tots en el respecte i la pràctica indiscriminada del bé. La seva estratègia passa per un «arrelament desarrelat», per la paradoxa d'un cristianisme encarnat que fressa, però, el propi camí.

## 2. Els textos de la 1Pe

### 2.1. 1Pe 2,11

El binomi παροίκος καὶ παρεπίδημος (גר ותושב) apareix tan sols dues vegades en tota la traducció dels Setanta: Gn 23,4 i Sl 38,13 (LXX). Com hem vist en l'apartat anterior, el binomi es refereix a Abraham, en el primer cas, i als patriarques en general («els pares»), amb els quals el salmista s'iden-

tifica, en el segon cas. Sembla, doncs, evident que el salm ha reprès la fórmula de Gn 23,4 i que n'ha amplificat la idea de fons: «tots» els patriarques comparteixen la mateixa condició d'estrangers, un estatus que se'ls aplica tant sociològicament com religiosament. D'altra banda, el salm, a més de subratllar la identificació del salmista com a «immigrant i foraster», remarca que aquesta és la seva condició davant de Déu («per a tu»), una condició decididament espiritual. En altres paraules, la denominació, estrictament social, de Gn 23,4 funciona de manera netament metafòrica en Sl 38,13 (LXX). Aquí es produeix una obertura de la reflexió sapiencial del salmista, la qual és aplicable, en darrer terme, a qualsevol ésser humà, i no tan sols als membres del poble d'Israel. En aquest sentit, la referència als «meus pares» (Abraham i els altres patriarques) que es troba en el salm queda equilibrada per la manca de tota altra referència al poble de la promesa.

Sembla, per tant, que les fórmules de Gn 23,4 i Sl 38,13 (LXX), si bé es troben connectades des del punt de vista verbal, no s'emmarquen en el mateix context. En efecte, en Gn 23 els patriarques són estrangers o forasters sobretot en relació als homes (els habitants del país de Canaan), mentre que en Sl 38 (LXX) ho són en relació a Déu (com qualsevol home que viu de passada en aquest món). El matís sociològic és el dominant en Gn 23 (o encara en Sl 105,12-13) i, en canvi, en Sl 38 (LXX) predomina l'aspecte religiós. El binomi *παροίκος καὶ παρεπίδημος* (נָכְרִי וְתוֹשֵׁב) ha de ser entès allí de manera literal i aquí amb un sentit metafòric. El fet que Abraham s'identifiqui com un foraster ha rebut ben aviat una càrrega metafòrica i religiosa de la qual es fan ressò textos com ara Sl 38 (LXX) o 1Cr 29,15, en els quals els patriarques són presentats com a forasters davant de Déu, és a dir, vivint una vida que passa de pressa, fugissera.<sup>12</sup>

L'autor de la 1Pe ha manllevat, sens dubte, dels textos que acabem d'esmentar la fórmula que emprà en 2,11 i, per tant, en base a les referències veterotestamentàries, cal dir que no és clar en quina mesura els sentits literal (sociològic) i metafòric (religiós) de la fórmula «immigrant i foraster» / «estranger i foraster» (*παροίκος καὶ παρεπίδημος*) s'entrecreuen i es confonen. D'altra banda, sembla incontestable que aquest binomi funciona com un sol concepte, amplificat i redundant. Tant en la legislació jueva com grega estava reconegut l'estatus del *παροίκος* o estranger amb residència fixa i per aquest motiu aquest gaudia d'uns certs drets civils. En canvi, a diferència de l'immigrant reconegut, el *παρεπίδημος* era l'estranger de pas, el foraster que passava un quant temps, curt, en una ciutat o població abans de continuar el camí i retornar eventualment a la seva població d'ori-

12. Vegeu PUIG, «Milieu», 108-110.

gen. Òbviament, la legislació és molt més fluctuant en relació a l'estranger que tan sols resideix temporalment en una ciutat o país.<sup>13</sup> Allò que agermana l'immigrant amb residència estable i l'immigrant que sojorna temporalment en un indret és que ambdós són estrangers i, per tant, no estan equiparats als autòctons. Un «estranger» (ξένος) és l'antítesi d'un «ciudadà» (πολίτης). L'estranger viu, d'entrada, al marge de la societat majoritària, des de la voluntat d'assimilació o des de l'afirmació intransigent de la pròpia identitat, víctima del refús més taxatiu o objecte d'acceptació i, sovint, d'indiferència. En conseqüència, el binomi παροίκος καὶ παρεπίδημος de 1Pe 2,11 qualifica els destinataris de la Carta com «estrangers i forasters» o, si es vol, amb un sol d'aquests dos termes, que són de fet sinònims: «estrangers» o «forasters».

Tanmateix, el sentit —literal i/o metafòric, sociològic i/o religiós— del binomi resta del tot indeterminat. 1Pe 2,11 evita de decantar-se explícitament per Gn 23,4, ja que no integra l'expressió «entre vosaltres» (μεθ' ὑμῶν), que remet directament a l'estatus social dels patriarques. D'altra banda, no reprèn la frase «per a tu [...] com tots els meus pares» (παρὰ σοὶ [...] καθὼς πάντες οἱ πατέρες μου) de Sl 38,13 (LXX), que hauria assenyalat un sentit clarament espiritual. Diu senzillament: «Estimats, us exhorto, com a estrangers i forasters (que sou), a apartar-vos dels desigs terrenals (literalment, σαρκικῶν, "carnals") que combaten contra vosaltres (literalment, κατὰ τῆς ψυχῆς, "contra l'ànima")». Es parla dels cristians com a forasters en una relació d'oposició als «desigs terrenals (carnals)». Si són forasters, és perquè són estrangers i estranys a aquests desigs, és a dir, no comparteixen cap ciutadania amb la força de mal, bel·ligerant i combativa, que posa en perill la integritat del creient en qualsevol de les seves dimensions.<sup>14</sup>

Ara bé, què són i qui representen aquests «desigs terrenals (carnals)»? Els destinataris de la Carta estan exposats a dificultats interiors i exteriors provinents del medi en què viuen i que podrien posar en entredit la seva conversió, ja realitzada, a la fe cristiana. Els «desigs» són la personificació de tot allò (persones i coses, sentiments i conductes) que podrien desviar-los del nou camí que han emprès, de la vida diversa que han iniciat. De fet,

13. Achtemeier es refereix a l'estatus del παροίκος com algú situat «between full citizenship and total alienation and strangement». En canvi, defineix el παρεπίδημος com «one who has settled in a given place on a temporary basis» (*1 Peter*, 173 n. 19). Vegeu referències abundants en PUIG, «Milieu», 113 n. 51.

14. El terme «ànima» (ψυχή) indica el conjunt de la persona, com bé assenyalava Achtemeier (*1 Peter*, 176 n. 52). Tanmateix, l'objectiu directe i primer de l'atac dels «desigs terrenals» és fer trontollar la integritat espiritual, el cor dels qui professen la fe cristiana. La gravetat de l'atac és considerable si es té present que, en el Nou Testament, el terme grec ψυχή significa sovint «vida». L'atac dels desigs carnals té com a objectiu la vida mateixa de la persona.

els cristians han d'estar alerta per no recaure en les «antigues passions (desigs)» (ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις), han de vigilar a no emmotllar-s'hi, ara que viuen en un motlle divers, el comportament sant a què els crida Déu, que és sant (1,14). La força dels «desigs» no és, primordialment, una inclinació genèrica vers la concupiscència sinó l'atracció de la vida anterior, tot-hora present i activa en els qui conviuen amb ells: aquests viuen com abans vivien els qui s'han convertit. Aquesta atracció podria, certament, arrossegar a la vida anterior els qui han abraçat la fe cristiana i han «trencat amb el pecat» (1Pe 4,2). Els «desigs terrenals (carnals)» s'expressen ben concretament en tot allò que fa les delícies dels pagans i que en 4,4 és anomenat «disbauxes sense fre», tant les relatives a la sexualitat com les referides als excessos de menjar i beure. La llista de 4,3 tipifica en sis punts, força genèrics —val a dir-ho—, els comportaments lloats i cobejats en la societat hel·lenisticoromana de l'època, tant morals (llibertinatges, passions, embriagueses, orgies, borratxeres) com religiosos (el culte als déus, tingut pels cristians com una idolatria abominable). Trobem llistes anàlogues en 1Co 10,14 i Ga 5,20.

L'oposició entre la «voluntat de Déu» i la «voluntat dels pagans» (vv. 2.3) resulta absoluta. No és d'estranyar que l'autor de 1Pe empri imatges agnòstiques, manllevades de la metafòrica militar: «combaten» (2,11), «armeu-vos» (4,1), i, potser, «estant a punt amb el cos cenyit, manteniu-vos sobris» (1,13). La submissió als desigs terrenals (carnals) podria fer fracassar el nou projecte de vida dels qui s'han proposat d'oïr i servir Déu. De fet, l'estratègia de l'autor passa per la paradoxa i la contraposició. D'una banda, com s'afirma en 4,1, els desigs «carnals (terrenals)» no haurien de poder res contra els qui, a imitació de Crist, han sofert «en la seva carn (cos)» (σὰρκί). Hi ha una immunitat davant el pecat per part d'aquells que saben que, com en el cas de Crist, la seva «carn (cos)» passarà per la mort (3,18). La «carn (cos)» és la seu d'un sofriment passatger, pertany a una realitat no definitiva i, paradoxalment, aquesta constatació dona força davant els «desigs carnals (terrenals)», igualment fugissers. D'altra banda, aquests desigs, per molt que s'esforcin a invalidar la conversió, pertanyen de fet al temps passat, ja no són del temps present. Ara és temps de complir la voluntat de Déu i no de quedar presoners de l'antic esclavatge, que caracteritzava «el temps passat» (4,3).

En efecte, el temps (χρόνος) no és el mateix, ha canviat radicalment, i els «temps finals» (καιρός) no són llunyans (5,6). El temps que encara es passa en el cos (4,2) és definit com «el temps de la vostra παροικία» (1,17), si bé alhora és temps de la fi (1,20!). Qui voldria fer marxa enrere quan s'ha arribat a la plenitud de l'amor, l'esperança i la salvació, reprenent la trilogia de l'himne amb què s'obre la Carta (1,3-9)? La contraposició entre la conduc-

ta passada i la conducta present serveix per a justificar la nova manera de viure i fonamentar-la com la millor opció que haurien pogut prendre els cristians. Ja al començament de la 1Pe, l'autor contraposa «la manera absurda de viure (ἀναστροφή) que havíeu heretat dels vostres pares» (1,18) i «una manera santa de viure» (1,15), que és anomenada «recta / bona en Crist» (3,16) i també «correcta / bona enmig dels pagans» (2,12).

Arribats aquí, sembla clar el motiu principal pel qual els cristians són considerats «estrangers i forasters» en 1Pe 2,11. Dues maneres de viure, dos comportaments religiosos i ètics es contraposen: el comportament propi dels qui s'han adherit al cristianisme i el practicat pels qui han continuat fidels a les creences i conductes dels avantpassats, els qui no han canviat de divinitat. Han quedat fixats dos camps, antitètics —però, com veurem, no enfrontats—, ha emergit una cultura que no comparteix els models de vida hel·lenísticoromans i que, per tant, es desmarca de la cultura dominant. No són dues societats, sinó dues maneres de viure, dos sistemes de vida i de creences dins una mateixa societat: el paganisme, majoritari, i el cristianisme, la religió minoritària.<sup>15</sup> Amb la seva conversió, els cristians han esdevingut forasters als «desigs terrenals (carnals)», a la manera de viure i a les creences que fins aleshores havien compartit amb la resta de la societat. S'ha produït, doncs, com a conseqüència de la seva conversió, una marginació social, que l'autor de 1Pe expressa amb la identitat de «forasters» atribuïda als nous convertits.<sup>16</sup>

En conseqüència, els cristians són «estrangers i forasters» no pel fet de pertànyer a una altra ètnia, com és el cas dels jueus. En 1Pe 1,18 es deixa entendre que la tradició heretada —la tradició dels «vostres pares»— no és la jueva sinó, predominantment, la pagana. Els destinataris de 1Pe no provenen, en general, del judaisme. El seu humus cultural i religiós és el món hel·lenísticoromà. De fet, cristians i no cristians tenen el grec com a llengua comuna, si bé les llengües maternes són, segurament, les llengües autòctones de l'Àsia Menor. La seva condició de «forasters» es manifesta en la dimensió religiosa: se separen dels seus antics coreligionaris, que adoren déus diversos al Déu que ells adoren, i això és titllat de «idolatries abominables» (4,3). I, sobretot, són «forasters» als antics costums i maneres de

15. N. Brox es refereix igualment a «zwei Bereiche» per a fer la distinció entre paganisme (aquí, un terme genèric per a designar els variats sistemes de creences actius en la societat hel·lenísticoromana) i cristianisme (*Erster Petrusbrief*, 111).

16. P. J. Achtemeier emfasitza correctament aquest punt: són «forasters» perquè són cristians (*1 Peter*, 55-56). Ara bé, com veurem en el punt 3 d'aquest article, i contra el que pensa Achtemeier, 1Pe sembla aportar elements suficients per a dibuixar la identitat dels destinataris, la qual se situaria, en bona part, en relació a un medi rural.

viure, perquè ara es comporten amb normes i criteris diferenciats de la majoria.<sup>17</sup>

La diferenciació eticoreligiosa, no l'ètnica o lingüística o jurídica o d'estatus social, resulta central a l'hora de sospesar la condició de «estrangers». Els cristians es mostren refractaris a les formes de vida practicades per la gran majoria de la població (els jueus en constitueixen l'excepció), i, per tant, la seva identitat passa per distingir-se de l'ètica dominant. Són diferents de tots els altres, i aquesta característica contribueix a mantenir la seva cohesió. Els qui han acceptat la fe en Jesucrist salvador s'han d'allunyar de les formes de vida que podrien invalidar el camí iniciat (2,11) i alhora han de mantenir un comportament irreprotxable, semblat de bones obres envers els qui no són cristians (2,12). Ser foraster no equival a ser enemic o adversari dels qui no creuen en Crist. Però tampoc no equival a acceptar sense més ni més el seu estil de vida.

## 2.2. 1Pe 1,1

La Primera carta de Pere comença amb una referència directa a l'autor («Pere, apòstol de Jesucrist») i una referència als destinataris, que són anomenats «escollits, forasters, de la diàspora del Pont, Galàcia, Capadòcia, Àsia i Bitínia»). Més endavant (apartat 3) ens deturarem a considerar la identitat d'aquests destinataris. Però ara ens interessa el binomi «escollits, forasters» (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις), que apareix com a definició última dels cristians als quals s'envia l'escrit. El terme ἐκλεκτοῖς s'inspira amb tota probabilitat en Ex 19,5, text que diu: «Sereu la meva heretat preferida entre tots els pobles». De fet, Ex 19,5-6 és citat indirectament en 1Pe 2,9, un dels versets més significatius de la Carta: «vosaltres sou llinatge escollit (γένος ἐκλεκτόν), casa reial, comunitat sacerdotal, nació santa, poble que Déu s'ha reservat». Sens dubte s'aplica a la fraternitat cristiana en el seu conjunt el mateix estatus que fins ara era exclusiu d'Israel. El poble escollit era Israel, però ara l'elecció recau sobre «el poble que Déu s'ha reservat», el poble dels qui creuen en Jesucrist, el qual és significativament anomenat «pedra angular, escollida, preciosa» (λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἑντιμον) (2,4.6). Els cristians reben la qualificació primera que singularitza Israel com a poble objecte de l'elecció divina, en la mesura que participen de l'elecció que recau sobre Jesús: ell és l'Elegit i els cristians són, per això mateix, els elegits.

17. «The status of exile and alien describes the condition within which Christians must continue to pursue their good conduct» (ACHTEMEIER, *1 Peter*, 175). I encara BROX, *Erster Petrusbrief*, 412: «Andersartigkeit eines bekehrten Lebens».

Tanmateix, i paral·lelament, els cristians són anomenats «forasters» (παρεπιδήμιος), en una relació sintàctica d'aposició entre aquest terme i «escollits» (ἐκλεκτοί). Es tracta d'un contrast paradoxal entre dues magnituds. D'una banda, s'indica una identitat forta i exclusiva («escollits») i, de l'altra, una identitat problemàtica i marginal, situada als antípodes d'aquella («forasters»). El màxim honor i distinció es juxtaposen a la precarietat i a la inestabilitat. Els cristians són escollits de Déu, que s'ha compadit d'ells cridant-los de les tenebres a la llum, segons les metàfores i símbols originaris dels llibres profètics represos en 1Pe 2,9-10. És a dir, davant de Déu, en relació a ell, són «els escollits». Per l'altre costat, en relació als homes, és a dir, de cara als qui no són cristians i a les formes de vida que aquests practiquen són «forasters»: la seva lluita amb els desigs terrenals (carnals) és aferriada, ja que es distancien de la manera de viure pròpia de la majoria, la qual no entén les seves opcions i voldria fer retornar-los a la situació anterior.

Dit altrament, el terme «forasters» (παρεπιδήμιος) de 1Pe 1,1 ha de ser interpretat en el mateix sentit que posseeix el binomi παροίκους καὶ παρεπιδήμιους («estrangers i forasters») en 1Pe 2,11. Que els cristians siguin «forasters» vol dir que són estranys a la manera de viure que havien observat fins a la seva conversió i de la qual ara s'han distanciat completament, sense sucumbir a cap temptació de retorn. La seva identitat és doble: davant de Déu, són «escollits», i davant els homes, s'han convertit en «forasters». Per això, perquè no comparteixen les formes de vida dels qui els envolten, es pot dir que *també* són forasters en relació a Déu i a la seva voluntat. Però, per damunt de tot, de cara a Déu, són uns escollits.

Això vol dir que 1Pe és deutora sobretot de Gn 23,4, on es diu que Abraham era «foraster i immigrant» en relació als seus coetanis que vivien a Canaan: com Abraham, els cristians viuen en un món que no els pertany. En canvi, tant Sl 38,13 (LXX) com 1Cr 29,15 es refereixen a la condició d'estranger «davant de Déu», i aquest sentit només apareix de manera derivada en 1Pe: l'estatus dels cristians és estrany al món en què viuen i, *per tant*, no resten agafats a les realitats presents.

Hi ha, però, un tercer element que l'autor de 1Pe utilitza, al començament de la carta (1,1), per a identificar els seus destinataris: el terme «diàspora». És cert que hagués pogut evitar-lo i la frase inicial de 1Pe faria igualment sentit. Però la frase vol tipificar les cinc denominacions geogràfiques de 1,1 com a territoris pertanyents a la «diàspora». D'entrada, sembla obvi que aquesta ubicació, així com les dues denominacions anteriors («escollits» i «forasters»), pretén aplicar a les comunitats cristianes la identitat que fins aleshores era exclusiva d'Israel, el poble de la promesa, i d'Abraham, el seu pare en la fe.



Històricament, la diàspora o dispersió de l'Israel històric s'esdevingué ran de les deportacions dels reialmes del Nord i del Sud, i es concretà sobretot en la situació dels jueus a Babilònia, després de la destrucció del Primer temple (segle VI aC). D'aleshores ençà, el poble jueu habità al seu país i fora d'ell, a la diàspora.<sup>18</sup> El fet de viure a la diàspora no és sempre interpretat negativament, com a resultat del càstig diví. Autors com Filó i Flavi Josep entenen la dispersió d'una part significativa de l'única nació jueva enmig de les altres nacions com una situació *de facto* (punt de vista pragmàtic) o fins i tot com una ocasió de testimoniar la veritat de la Torà (lectura positiva). En qualsevol cas, cal distingir entre «dispersió» (διάσπορα) i «exili» (גלות). La diàspora és una situació neutra, pacíficament acceptada, en la qual no s'experimenta cap pèrdua de la pròpia identitat i, en canvi, l'exili representa una situació de gran incomoditat que es desitja superar mitjançant el retorn al país d'Israel.

Als destinataris de la 1Pe, se'ls pot atribuir el concepte de «diàspora» perquè viuen en cinc territoris de fora d'Israel —concretament, en cinc províncies romanes de l'Àsia Menor— i són, com el poble jueu, una minoria singular enmig d'una majoria que no comparteix els seus criteris religiosos i ètics. Una altra qüestió és si les comunitats cristianes a les quals serà llegida la carta viuen dispersades, cosa més que probable atès que les cinc províncies romanes esmentades en 1Pe 1,2 cobreixen una immensa extensió de 275.000 km<sup>2</sup>!<sup>19</sup> De fet, es parla de «diàspora» en relació als destinataris perquè, primordialment, se'ls considera «el poble de Déu» (1Pe 1,10), és a dir —sense que això es digui explícitament—, el nou Israel.<sup>20</sup>

18. Els territoris de fora d'Israel on habiten disperses les comunitats jueves poden pertànyer políticament a l'Imperi romà (diàspora occidental) o trobar-se fora de les seves fronteres, a l'est de l'imperi (diàspora oriental). Sobre la primera vegeu A. PUIG I TÀRRECH, «La diàspora mediterrània», en A. BORRELL – A. DE LA FUENTE – A. PUIG, *La Bíblia i el Mediterrani. Actes del Congrés de Barcelona*, vol. I (ScrBib 1), Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 103-150.

19. Achtemeier (*1 Peter*, 82 n. 46) assenyalava que, en els anteriors articles sobre la 1Pe (vegeu n. 1 d'aquest estudi), vaig connectar equivocadament («wrongly») l'esment de la diàspora en 1,1 amb la situació rural i dispersa dels destinataris de la carta. Cal donar-li la raó. Tanmateix, aquest autor accepta que la carta s'adreça a comunitats establertes també en «non urban areas» (57). La gran extensió geogràfica on viuen els destinataris i, sobretot, la metafòrica rural present en 1Pe justifica d'incloure, entre els destinataris de la 1Pe, persones que viuen en àrees rurals (vegeu l'apartat 3 d'aquest article).

20. El terme «Israel» és volgutament absent de 1Pe, encara que es parli de realitats tan pròpiament israelites com «els profetes» (1,10), Sara i Abraham (3,6) o Noè i l'arca amb els vuit que s'hi van salvar (3,20), o bé «l'Escriptura» (2,6). Una cosa semblant passa en la Carta de Jaume, on tampoc no s'esmenta Israel però on es troben magnituds israelites com Abraham (2,21.23), l'Escriptura (2,8.23; 4,5) o bé els profetes (5,10), i on els destinataris són tipificats com «les dotze tribus que són a la diàspora» (1,1). La diferència amb 1Pe és que aquí la

D'altra banda, el terme «diàspora», col·locat darrere «forasters» no deixa de tenir, com hem suggerit fa un moment, connotacions religioses: les comunitats cristianes viuen en situació de diàspora, estranyes a allò que és valorat i propugnat per la majoria que els envolta.<sup>21</sup>

### 2.3. 1Pe 1,17

El substantiu *παροιμία* apareix aquí en sentit figurat o translàtic per a indicar la vida dels cristians en el seu conjunt. Tot el temps que passen en aquest món, l'hi passen com a «forasters» (*παροίκοι*) i, per tant, la vida dels cristians pot ser definida com «el temps de la *παροιμία*». En aquesta terra els cristians són uns forasters: forasters a la cultura i als valors dominants de la societat en la qual viuen. Des que s'han convertit, han esdevingut forasters. El seu comportament ha canviat. S'han desmarcat de les maneres de viure majoritàries, pròpies de la societat hel·lenísticoromana, i s'han endinsat en un camí que té un objectiu primer: allò que sobretot compta per a ells és reverenciar el Déu i Pare de Nostre Senyor Jesucrist i reconèixer-lo com aquell qui els ha creat (4,19) i els ha fet tornar a néixer gràcies a la resurrecció de Jesucrist (1,3). Per tant, el temps que ara viuen en aquest món és un temps d'invocació a aquest Déu com a Pare i un temps apte per a menar una vida santa (1,15). La unió entre convicció religiosa i projecte ètic és indissoluble. Ser foraster significa viure apartat de les formes de vida dominants i alhora restar unit estretament al Déu únic que, per amor, ha salvat i salvarà els seus elegits.

El pas entre el temps provisional de la *παροιμία*, aquí a la terra, i el temps definitiu de l'«heretat» (*κληρονομία*), dalt al cel, es fa través del judici, que també recaurà sobre els qui formen la família de Déu (4,17). Ara que han esdevingut forasters, ciutadans de segona, i pesa sobre ells la sospita atribuïda al qui ha renegat dels costums paternals i ancestrals, han accedit a una certesa gran i indestructible. A la seva vida hi han entrat la provisionalitat i les dificultats, fins i tot els sofriments, però, per l'altre costat, han assolit una heretat que els serà regalada el dia que Jesucrist es revelarà (1,7.13). Són doblement escollits: a la fe i a l'esperança en Jesucrist, mentre dura el temps de la *παροιμία*, i a la glòria eterna, quan rebin la *κληρονομία*.

Els cristians, que viuen en aquest món de manera provisional i hi representen una alternativa als valors dominants, no s'automarginen ni

---

diàspora no és entesa universalment sinó que queda concretada a cinc territoris de l'Imperi romà.

21. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 82: «strangers in their surrounding culture».

s'evadeixen, i per això no es pot dir que siguin uns exiliats —com si visquessin en una mena d'exili interior.<sup>22</sup> Senzillament, els seus fonaments vitals són diversos dels de la majoria. A més, el seu horitzó no té límits, ni en l'espai ni en el temps. D'una banda, han assolit el terme de la fe: la salvació (1,9). De l'altra, esperen de ser enaltits per Déu «en el temps que té fixat» (5,6). Salvades les distàncies, la seva situació s'assembla a la dels israelites, que residiren molts anys a Egipte, sense, però, que aquest país fos mai el seu propi país. Així es diu en Sv 19,10 («el que s'havia esdevingut en el país on eren forasters», τῶν ἐν τῇ παροικίᾳ αὐτῶν) i en Ac 13,17 («quan [els nostres pares] vivien com a immigrants en el país d'Egipte», ἐν τῇ παροικίᾳ ἐν γῇ Αἰγύπτου).<sup>23</sup> Viuen en la παροικία i es consideren forasters, com aquells estrangers que resideixen, més o menys llargament, en un país que no és el seu, i del qual no comparteixen els costums i tradicions. Així ho trobem en 3Ma 7,19 a propòsit d'alguns viatgers que sojornen a Egipte («en el temps en què viuen com a forasters», ἐπὶ τὸν τῆς παροικίας αὐτῶν χρόνον).

En resum, els cristians destinataris de la 1Pe són exhortats a viure com a forasters, estranys «a les antigues passions» (1,14), és a dir, «a la manera absurda de viure» que havien heretat dels seus pares (1,18). La seva vida aquí a la terra és, per aquest motiu, una παροικία, una existència en situació de diàspora. Davant els homes, uneixen un comportament irreprotxable i correcte amb una actitud ferma que els porta a apartar-se dels «desigs terrenals (carnals)» (2,11). De cara a Déu, són uns escollits, cridats a la santedat de vida i a la reverència («temor») envers aquell qui s'ha compadit d'ells i els ha alliberat de la ignorància (1,14).

### 3. La identitat dels destinataris

Els autors recents es mostren més aviat escèptics sobre la possibilitat d'identificar sociohistòricament els destinataris de la 1Pe. Mentre alguns, com N. Brox, la neguen rotundament,<sup>24</sup> altres, com P. J. Achtemeier, afirmen que ens trobem confrontats davant «formidable problems» a l'hora

22. Per aquesta raó no és encertat traduir o anomenar «exiliats» els destinataris de la 1Pe. No sembla que la carta justifiqui tractar-los així, ja que no han hagut d'abandonar el propi país ni anhelan de tornar-hi (com els exiliats a Babilònia anhelaven tornar a Jerusalem). Són, en canvi, uns forasters, uns que es mantenen estrangers al sistema de vida majoritari en la societat on habiten. La relació terra-cel, no la viuen en termes de present-futur, sinó en termes de present i de futur: ara ja han estat salvats i el seu terme és la salvació.

23. Vegeu igualment SIsal 17.19.

24. Vegeu n. 7 d'aquest estudi.

d'escatir aquesta qüestió i dubten sovint sobre la manera de resoldre-la.<sup>25</sup> Altres encara, com J. H. Elliott i, darrere d'ell, el qui signa, han elaborat propostes concretes d'identificació: entre els receptors de la carta dominarien els *peregrini* o persones sense drets civils i la seva ubicació hauria de ser situada en un medi primordialment rural.<sup>26</sup>

El tractament d'aquesta temàtica mereix un aprofundiment. Des del punt de vista de la història del cristianisme a l'Àsia Menor, a més dels materials oferts pel Nou Testament (Fets dels Apòstols, cartes paulines, Apocalipsi) i, en particular, per la Primera carta de Pere, cal tenir en compte un document excepcional: la correspondència entre l'emperador Trajà i Plini el Jove, legat i governador de les províncies, unificades, del Pont i Bitínia entre els anys 111-113, una trentena d'anys més tard que els cristians d'aquestes províncies rebessin la carta petrina (vegeu 1Pe 1,1). D'altra banda, les afinitats conceptuals i d'estratègia entre l'autor de la 1Pe i la Carta a Diognet, escrit cristià del segle II, aconsellen de considerar de prop aquest text, sobretot pel que fa al tema de les relacions dels cristians amb l'entorn social (vegeu l'apartat 4 d'aquest estudi). Així, doncs, la correspondència entre Trajà i Plini i la Carta a Diognet ajuden a situar el document neotestamentari que aquí ens ocupa a l'interior d'unes trajectòries justificables històricament i conceptualment.

### 3.1. Relació entre autor i destinataris

Tanmateix, hi ha una qüestió de fons que no es pot obviar: la pregunta per l'existència, a l'Àsia Menor, d'una missió específicament petrina, és a dir, promoguda pel qui podríem anomenar «cercle de Pere», que hauria tingut com a base Antioquia i, després, Roma (ciutat que rep el nom xifrat de «Babilònia» en 1Pe 5,13). L'existència d'aquest cercle, responsable de l'evangelització de les comunitats destinatàries (1,12) i de la seva cura pastoral (5,12), explicaria les relacions existents entre l'autor de la 1Pe i les comunitats de l'Àsia Menor.<sup>27</sup> En aquesta hipòtesi, Àsia Menor hauria estat

25. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 50.

26. Així m'expressava ara fa gairebé vint-i-cinc anys: «Les gens qui constituent les communautés auxquelles l'épître est adressée sont, pour la plupart, des *peregrini* (1,1.17; 2,11) de classe basse habitant à la campagne, intégrés dans un milieu rural [...]» (PUIG, «Milieu», 395). Vaig efectuar una primera modificació d'aquella posició en l'article «Los destinatarios de 1 Pe», *Reseña Bíblica* 32 (2001) 5-12.

27. Els orígens d'aquest cercle serien judeohel·lenistes. En les dues cartes de Pere integrades en el cànon del Nou Testament, sobretot en la segona, apareixen referències a obres de l'apocalíptica jueva i s'utilitzen mètodes d'interpretació midràixica. D'altra banda, en la Prime-

objecte de missions cristianes diversificades: prepaulines (les suposades per la informació donada en Ac 2,9-10, on s'esmenten els territoris de Capadòcia, Pont, Àsia, Frígia i Pamfília), paulines (les subjacents a la Carta als Gàlates i a la Carta a Filèmon, promogudes per Pau mateix, i les subjacents a Colossencs i Efesis, impulsades per membres del «cercle paulí») i parapaulines (entre les quals, les suposades per la 1Pe i, potser, pel llibre de l'Apocalipsi).

Una segona qüestió s'afegeix a la primera. Cal preguntar-se per la situació del cristianisme a l'Àsia Menor entre els anys 80-90 dC i considerar la possibilitat que la Primera carta de Pere hagi estat un escrit adreçat a *totes* les comunitats cristianes de les cinc províncies esmentades en 1Pe 1,1 en un moment en què els cristians asiàtics patirien dificultats exteriors i interiors. L'escrit vindria avalat per l'autoritat incontestable de Pere, el primer dels dotze apòstols —si bé Pere, de fet, era mort des de feia una vintena d'anys!—, i, per tant, hauria estat elaborat *de facto* per una persona o persones coneixedores de la realitat de l'Àsia Menor i residents en aquell moment a Roma. Com a autor de la 1Pe, s'ha pensat en Silvà, esmentat en 5,12, i se l'ha volgut identificar amb Siles, un jueu de Jerusalem convertit al cristianisme i company de missió de Pau. De fet, segons els fets dels Apòstols Siles havia acompanyat Pau en el seu segon viatge missioner; durant el qual havien recorregut Pisídia, Frígia i Galàcia, tres regions al centre de l'Àsia Menor; abans de embarcar-se cap a Macedònia (vegeu Ac 15,40-16,10). Ara bé, en base a 1Pe 5,12, també es podria pensar que Silvà ha estat el portador de la carta-encíclica adreçada a diverses comunitats asiàtiques, i aquesta és una proposta més plausible que l'anterior.

No és, doncs, descartable en absolut que 1Pe, un escrit pseudonímic posat sota l'autoritat del primer apòstol i d'autor anònim —no hi ha hipòtesi conclusiva sobre l'autor material de la carta—, provingui d'un grup cristià vinculat a l'apòstol Pere i amb connexions amb l'Àsia Menor.<sup>28</sup> Aquest grup, en base a Roma i identificable en bona part amb els dirigents de la comunitat romana (5,13!), reaccionaria davant els problemes comuns que afecten les comunitats cristianes asiàtiques. Aquests problemes sorgien del creixement d'aquestes comunitats i la seva progressiva expansió en un medi majoritàriament no cristià. L'autor redactaria un escrit per a les

---

ra carta, el bon nivell de la llengua grega i l'ús dels Setanta com a text bíblic de referència apunten indubtablement cap a l'humus del judaisme hel·lenístic. Vegeu PUIG, «Milieu», 98.

28. Al costat de la figura autoritzada de Pere, el «primer nom» de la comunitat de Roma, hi apareix el nom de Marc, presentat com el seu fill (vegeu 1Pe 5,13) i, com Pere, personatge conegut pels destinataris. La raó de la difusió de la figura de Marc podria ser la utilització, entre les comunitats de l'Àsia Menor —totes o algunes—, del relat evangèlic que porta el seu nom i que ja Papius presenta com a escrit «a l'ombra» de Pere.

comunitats cristianes al nord del Taurus, independentment de la missió (prepaulina, paulina, parapaulina) que les ha originades. En aquest sentit, hauria resultat central el paper del portador de l'escrit en vista a la seva acceptació per les diverses comunitats. Si aquest portador és Silvà (5,12), un personatge vinculat a la missió paulina —que ha de ser identificat probablement amb Siles—, això facilitaria notablement que l'escrit fos acollit per comunitats com, per exemple, les de Galàcia, fundades directament per Pau (Ga 4,13-19). Silvà hauria estat designat per la «(comunitat) co-escol·lida que (resideix) a Babilònia» (1Pe 5,13) i, en conseqüència, encara que l'«autor» de 1Pe figuri que és l'apòstol Pere (1,1), l'autoria real de la carta semblaria pertànyer a la comunitat romana, en la qual s'ha integrat el grup vinculat amb Pere després que aquest ha arribat a la capital de l'imperi. A Roma hi han confluït igualment col·laboradors de Pau en la seva activitat missionera, entre els quals Silvà-Siles, i aquesta sinergia entre persones dels dos grups, de Pere i de Pau, explicaria, d'una banda, l'atribució de la carta a Pere i, d'altra banda, els paulinismes que conté —menys, en qualsevol cas, del que sovint s'afirma.

En aquest sentit, el model més pròxim a la 1Pe seria la Primera carta de Climent als Corintis (1Cl). Aquest escrit, una mica posterior a la 1Pe —ca. l'any 95 dC—, és enviat per «l'Església de Déu que viu com a forastera (παροικουσα) a Roma a l'Església de Déu que viu com a forastera (παροικουσα) a Corint».<sup>29</sup> Notem, d'altra banda, que així com la referència de 1Cl al testimoni martirial dels dos apòstols, Pere i Pau, morts a Roma, serveix per a legitimar l'autoritat de l'escrit, igualment, la comunitat romana, de la qual procedeix 1Pe, legitima la seva carta atribuint-la al primer dels apòstols. Les comunitats destinatàries de l'Àsia Menor reben així una exhortació del tot autoritzada: els escriu ni més ni menys que «Pere, apòstol de Jesucrist» (1,1), és a dir, l'Església de Roma.<sup>30</sup> 1Pe, en canvi, no esmenta Pau en cap moment, si bé Silvà, col·laborador de Pau, rep l'honor de ser el portador de la carta. Silvà, anomenat laudatòriament «un germà fidel» (1Pe 5,12) i antic col·laborador de Pau (2Co 1,19; 1Te 1,1), representa el «pont» amb aquest davant les comunitats asiàtiques que es consideren

29. Els paral·lels verbals entre 1Pe 1,1-2 i l'encapçalament de 1Cl són ben notables. A més, en ambdues cartes es fa referència a la condició dels destinataris com a «forasters», «escol·lits/cridats» i «santificats». Semblaria que l'autor de la 1Cl ha seguit el model teològic de la 1Pe.

30. La denominació «apòstol de Jesucrist» és utilitzada per Pau en l'encapçalament de les dues cartes als Corintis (Rm i Ga tenen simplement «apòstol») i serà reprès per les cartes deuteropaulines (Col i Ef) i tritopaulines (1-2Tm i Tt). El seu ús en 1Pe podria ser una mostra més de la voluntat de l'autor real de la carta de legitimar la figura de Pere davant les comunitats asiàtiques d'origen paulí.

d'origen paulí i, en aquest sentit, garanteix la recepció de l'escrit per part d'aquestes. El procés d'aproximació dels dos apòstols —i dels col·laboradors respectius— vinculats amb la comunitat de Roma es fa palès en la 1Cl, on Pere i Pau són presentats com «les més grans i més justes columnes de l'Església» (5,2), units en la persecució i en el martiri. El projecte d'unir harmoniosament les figures de Pere i Pau assoleix un punt de no retorn en la 2Pe, on Pau és considerat «el nostre germà estimat» (3,15) i on són lloades les seves cartes.<sup>31</sup>

### 3.2. Els cristians de l'Àsia Menor en temps de la 1Pe

El cristianisme ha arribat aviat a l'Àsia Menor. Com hem remarcat anteriorment, en la llista de jueus que escolten la predicació de Pere a Jerusalem el dia de Pentecosta hi apareixen cinc noms d'algunes regions o províncies situades en aquell territori: Capadòcia, Pont, Àsia, Frígia i Pamfília (Ac 2,9-10). Els tres primers noms es troben igualment en l'encapçalament de 1Pe (1,1). I els dos que manquen (Galàcia i Bitínia) estan en relació, respectivament, amb Frígia i el Pont.<sup>32</sup> Sembla, doncs, que les comunitats cristianes al nord del Taurus, zona on se situen els receptors de la 1Pe, podien tenir una antiguitat notable.

#### 3.2.1. Una identitat urbana i rural

El problema es planteja a l'hora de situar concretament aquests receptors. Si ens movem en la hipòtesi d'una carta portada indiscriminadament a qualsevol comunitat cristiana de les existents dins una de les cinc províncies romanes esmentades en 1Pe 1,1, això vol dir que els receptors poden

31. La 2Pe comença amb la frase «Simeó Pere, servent i apòstol de Jesucrist» i, ja cap al final de l'escrit es fa un elogi directe de les cartes escrites per Pau, «el nostre germà estimat, amb la saviesa que havia rebut» (3,15). Notem que tant Pau, aquí, com Siles en 1Pe 5,12 són anomenats «germà» de Pere.

32. Frígia era una regió dividida per l'administració romana entre les províncies d'Àsia i Galàcia. En conseqüència, la part occidental de la província de Galàcia, la Frígia galàtica, podia haver tingut ben aviat presència cristiana. Pel que fa a Bitínia, era un territori unit al Pont, amb el qual formava una única província romana des del temps de Pompeu (64 aC). Per tant, no es pot excloure que el terme «Pont» en Ac 2,9 inclogui també Bitínia. En qualsevol cas, uns vuitanta anys després de l'inici de la missió cristiana a Jerusalem, Pont i Bitínia comptaven amb una presència substancial de cristians. Així ho testimonien les cartes de Plini el Jove a Trajà. Aquestes cartes donen fe de l'èxit que aconseguí el cristianisme en aquests dues (o doble) províncies romanes.



ser d'extracció i medis diversos. Expressant-ho d'una altra manera, si el model de les cartes de Plini a Trajà és aplicable al temps de composició de la 1Pe, llavors vol dir que s'han adherit al cristianisme persones de qualsevol edat, classe social i sexe, que viuen a la ciutat, en pobles i fins i tot en ple camp. Evidentment, aquesta informació, corresponent al Pont-Bitínia i datable en els anys 111-112 dC, resulta sorprenent perquè la missió cristiana és fonamentalment urbana, sobretot la missió duta a terme per Pau i els seus col·laboradors.<sup>33</sup> Un cristianisme arrelat de fa temps al territori ha ultrapassat les fronteres del món urbà i ha penetrat en les zones rurals adjacents a les ciutats o situades més endins, en el *Hinterland*. Això significa que l'autor de 1Pe, sensible a la realitat dels seus destinataris, ha tingut en compte aquesta gran expansió i ha integrat en la seva carta camps metafòrics de diversos tipus, alguns més genèrics, vàlids per als medis urbà i rural, i altres més específics de la realitat rural en què viu una part (certament, no tots) dels seus destinataris.

Notem, d'altra banda, que la realitat social, cultural, lingüística i fins i tot religiosa de l'Àsia Menor és força variada. Domina la cultura grecohel·lenística, però les cultures autòctones no han quedat ni de bon tros eliminades, sobretot en les zones més rurals. L'hel·lenització és força més profunda en els territoris costers i occidentals, és a dir, a les províncies d'Àsia, Bitínia i Pont. En canvi, a les províncies de Galàcia (sobretot al nord, l'antiga regió dels gàlates) i Capadòcia els nuclis urbans, construïts segons l'estil grec de vida, resulten molt més esparsos.<sup>34</sup> D'altra banda, és cert que la xarxa viària augmenta considerablement entre els governs de Claudi i Trajà i que aquesta política d'obra pública va lligada a la consolidació de la presència militar en tot el territori, el qual, en la seva part oriental, és fronte-

33. El governador Plini descriu així els cristians del Pont-Bitínia: «multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam [...]». Fins i tot hi ha, entre ells, persones que posseeixen la ciutadania romana i que el governador ha enviat a Roma perquè hi siguin jutjats. Pel que fa a l'extensió de la superstició cristiana («istius superstitionis»), Plini afirma que ha arribat fins a «neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros» (Cartes 10,96). La tendència continua durant tot el segle II. Des de l'Àfrica Proconsular, i no sense èmfasi, Tertul·lià afirma que hi ha cristians «en el camp, en els llogarrets, a les illes» («in agris, in castellis, in insulis») i que són de «qualsevol sexe, edat, condició i posició» («omnem sexum, aetatem, conditionem etiam dignitatem») (*Apologeticum* 1,7). Una mostra de l'expansió del cristianisme és que ultrapassa els murs de les grans ciutats de l'Imperi i s'escampa lentament pels termes de les ciutats i, en certs casos, cap a zones poc urbanitzades. És clar, però, que la ciutat és el medi dominant del moviment cristià fins al segle IV. Vegeu W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (BEB 64), Salamanca: Sígueme, 1988 (original anglès, 1983), p. 27.

34. Estrabó afirma que en temps d'August, Capadòcia comptava tan sols amb dues ciutats dignes d'aquest nom (vegeu D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, 2 vols., Princeton: University Press, 1950; aquí I,493).

ra de l'imperi amb els armenis i els parts.<sup>35</sup> El reforçament de les guarnicions va connectat igualment amb la lluita contra el bandidatge, especialment actiu a les muntanyes de la serralada del Taurus, al sud de Capadòcia i Galàcia.

Atès que ens decantem per un dibuix plural i heterogeni dels destinataris però que alhora subratllem l'interès de l'autor per a emprar un llenguatge que hi connecti, val la pena de constatar l'ús de diversos camps metafòrics en la 1Pe. Constatar l'amplitud de les imatges usades per l'autor no va en detriment d'una altra observació: el caràcter rellevant de les metàfores al voltant de la vivenda —la casa-família (οἶκος)—, l'agricultura —la llavor—, i la ramaderia —les ovelles, el ramat, els pastors, l'anyell i el lleó— i, en canvi, l'absència de metàfores esportives, típicament urbanes i, per això, del tot freqüents en els escrits paulins.<sup>36</sup>

La importància donada per 1Pe a la casa-família es manifesta no solament en el fet que aquesta és la metàfora central en 1Pe 2,4-10, un dels fragments més notables de la carta, sinó també en la quantitat de termes que giren al voltant de l'arrel οικ-: «casa-família» (οἶκος), «construir» (οἰκοδομέω), «administrador» (οἰκονομός), «esclau domèstic» (οἰκίτης).<sup>37</sup> Certament, aquest conjunt lèxic no indica de manera exclusiva un medi rural, però encaixa amb els models socials propis de les zones més rurals de l'Àsia Menor: Galàcia, Capadòcia i l'interior de la província d'Àsia. Aquí les sòlides edificacions de pedra, material corrent i abundant, que es troba arreu en un territori muntanyós, serveixen per a defensar-se alhora de les inclemències del temps, dels bandolers i dels animals feréstecs. Utilitzen la pedra tant els pobles (*vici*) com les cases isolades enmig del camp, normalment fortificades i amb una torre defensiva (φρούρια) (1,5), seu central de les propietats agrícoles (κλήροι) (5,3). Aquestes possessions estan sota la

35. A partir de l'any 72 dC Vespasià omple de destacaments i fortificacions militars l'est de Capadòcia, amb Milítene com a centre d'operacions. Vegeu PUIG, «Milieu», 361 nn. 208 i 214. Dues legions (la XII Fulminata i la XVI Flavia Firma) passen a estacionar-se permanentment a la província, per tal d'assegurar el «limes» de l'Imperi i intervenir en les campanyes contra els armenis i els parts. Suetoni (Vida de Vespasià 8,4) en dóna la raó: «propter adsiduos barbarorum incursus». De fet, els legionaris són els grans constructors de les vies de comunicació i els promotors de la urbanització del territori. Vegeu MAGIE, *Roman Rule*, I, 570-571.579.

36. Sobre el que segueix, vegeu el meu article «Milieu», 331-402. Esmentem, com a típica metàfora esportiva, la imatge de l'estadi, que es troba, per exemple, en 1Co 9,24: «¿No sabeu que a l'estadi tots els corredors es llancen a la cursa, però que només un s'emporta el premi?» Una imatge d'aquest tipus, freqüent i atraient en el món urbà hel·lenísticoromà, resta significativament absent de la 1Pe.

37. Alguns termes pròxims a aquest conjunt, que gira entorn de la casa-família, es troben igualment en 1Pe 2,4-10: «pedra» (λίθος, πετρα), «pedra angular» (λίθος ἀκρογωνιαῖος), «pedra principal» (κεφαλὴν γωνίας).

tutela d'un administrador i el personal de servei són esclaus domèstics: la feina del camp va a càrrec dels serfs de la gleba, població autòctona que viu en condicions penoses sota «els qui regeixen despòticament les hisendes» (5,3), i que, des d'un punt de vista legal, estan enquadrats dintre els *peregrini*, la població sense drets civils. Naturalment, també són *peregrini* els proletaris urbans que tenen la seva sort lligada a una propietat fixa i a l'amo que els dona feina, gràcies al qual poden anar vivint.<sup>38</sup> A la ciutat una organització com la de la casa-família, formada pels amos, els administradors, els «clients» o protegits i els servents o esclaus domèstics, resulta plenament vigent.

Agricultura i ramaderia són les activitats econòmiques quasi exclusives en les zones estrictament rurals a l'Àsia Menor i en els termes —grans o petits— pertanyents a les ciutats, i formen, l'una i l'altra, el mitjà bàsic de vida dels seus habitants. Les metàfores combinades de la llavor i de l'herba dels prats (vegeu 1Pe 1,23-25) situen el lector en un medi directament rural, en el qual la sembradura i els pasturatges són el teló de fons, quasi monocolor. És sabut que en el gran planell de l'Àsia Menor al nord del Taurus el clima rigorós feia que els sembrats i els ramats fossin l'única activitat econòmica possible. Les províncies de Galàcia i Capadòcia i la part nord-oriental de la d'Àsia es trobaven en desavantatge en relació a la resta del territori (zones costeres i valls dels rius de les províncies d'Àsia, Bitínia i Pont), ja que l'explotació agrícola es feia en règim de monocultiu amb el complement de la ramaderia. Significativament, quan l'autor de 1Pe vol subratllar la importància de la Paraula recorre a la imatge de la «llavor incorruptible» gràcies a la qual els nous cristians han renascut, contraposada a la imatge de «l'herba» i «la flor dels prats», que s'asseca i cau: aquesta és la condició dels qui no han rebut o no han volgut acollir la paraula de l'evangeli.<sup>39</sup> 1Pe

38. L'expressió de 1Pe 5,3 «els qui regeixen despòticament les hisendes» (κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν) només és comprensible si se la interpreta en el marc socioeconòmic de l'Àsia Menor. Es tracta d'una referència a les grans possessions agrícoles, en particular les que havien pertangut als reis autòctons i que, ran de la conquesta romana, havien esdevingut propietat de l'emperador o de les classes altes, romanes o provincials. Aquestes grans hisendes, gestionades sovint per administradors o procuradors, podien fins i tot encloure algunes petites poblacions dins el seu territori. Les persones que les treballaven estaven lligades a la terra i, si bé no eren esclaus, no tenien cap llibertat de moviments ni de decisió. Eren *peregrini* i, des del punt de vista social, serfs de la gleba. Malauradament, 1Pe 5,3 continua resultant un problema —del tot solucionable— per als comentaristes de la carta (vegeu, p. ex., ACHTEMEIER, *1 Peter*, 328): el sentit és prou clar, i deriva dels coneixements de la situació socioeconòmica que l'autor de 1Pe manifesta en relació a l'Àsia Menor i els seus destinataris. Vegeu PUIG, «Milieu», 357-360.

39. Els qui han renascut de la Paraula han d'alimentar-se d'aquesta mateixa Paraula, comparada a la llet pura de què es nodreixen els nounats (vegeu 1Pe 2,2-3), per tal de créixer i consolidar-se en la fe. Vegeu A. PUIG I TARRECH, «Une semence, une fraternité. Lecture de 1 P 1,22-

s'esforça a mostrar les diferències entre els escollits-forasters i la majoria no cristiana que els envolta.

Més encara, en aquest context de metàfores pròximes a la vida rural —si bé no exclusives d'ella— pren relleu la referència a la comunitat com a «ramat de Déu» (5,2), denominació paral·lela a «família de Déu» (4,17) i «fraternitat» (2,17; 5,9).<sup>40</sup> Precisament, l'autor de 1Pe, interessat a subratllar la diferència entre la situació dels cristians abans de la seva conversió i la seva identitat posterior a la seva adhesió a Jesucrist, cita Is 53 per tal de tipificar dues èpoques de la seva vida: el temps passat en què anaven esgarriats «com ovelles disperses» i el temps present en el qual s'han agrupat, units i cohesionats pel qui és per a ells «pastor i guardià» (1Pe 2,25), el «cap dels pastors» (5,4).<sup>41</sup> L'absència de comunitat equival a anar esgarriat, a viure en l'error i la ignorància (1,14), mentre que girar-se cap al pastor significa integrar-se en el seu ramat. Sorprenentment, però, allò que més compta en un ramat, el cap dels pastors, s'identifica amb allò que compta menys: un anyell, i encara sacrificat. Jesús és, en efecte, el cap dels pastors i l'anyell «sense tara ni defecte» que ha vessat la seva sang «preciosa» (1,19). És a dir, el qui era perfecte als ulls de Déu ha mort perquè els qui estaven sotmesos a una manera de viure «absurda» en fossin alliberats i arribessin a la salvació. Els contrastos en les imatges mostren la gran sensibilitat de l'autor de 1Pe.

Mentre la salvació futura no arriba (1,5), s'imposa una estratègia de resistència davant l'adversari, anomenat «diable» i presentat com un «lleó que rugeix» i que «ronda cercant qui engolir» (5,8). El diable és l'adversari (ἀντίδικος) per excel·lència, l'opositor còsmic, perquè en ell es concentren les forces de mal que podrien destruir la fraternitat cristiana sacsejant-la i desestabilitzant-la: les proves i sofriments que s'abaten sobre les comunitats voldrien fer que trontollessin i s'esfondressin, com una casa-família que no se sosté, i per això cal restar «ferms» (στερεοὶ) en la fe (5,9). D'altra banda, notem que la imatge del lleó que ronda és emprada en els textos bíblics per a designar els enemics d'Israel (vegeu Jr 50,17) o dels justos (Sl

2,3», en E. BIANCHI, *La Parola edifica la comunità. Liber amicorum offerto al P. Jacques Dupont*, Bose: Qiqajon, 1996, pp.173-195.

40. Notem, en qualsevol cas, que les metàfores agrícoles i ramaderes de la 1Pe no assenyalen en exclusiva un medi rural. Així, escrivint a una comunitat plenament urbana com la de Corint, Pau emprà les imatges de la vinya i del ramat (1Co 9,7). De tota manera, a diferència del que succeeix en les cartes paulines, les metàfores agrícoles són les dominants en la 1Pe.

41. El pas de la dispersió de les ovelles al seu aplegament en un ramat és una metàfora suggerent sobre la constitució dels cristians destinataris com a poble de Déu, objecte de la seva compassió: «Vosaltres que en altre temps no éreu cap poble, ara sou el poble de Déu; no éreu compadits, però ara ell s'ha compadit de vosaltres» (1Pe 2,10).

22,13-14; també a Qumran: 1QH 5), però mai no és usada en relació al diable.<sup>42</sup> La utilització singular de la metàfora aplicada al diable en el context de les proves que ha de sofrir la fraternitat cristiana d'arreu del món —no tan sols a l'Àsia Menor— pot respondre a l'intent d'aproximar el text als seus destinataris.<sup>43</sup>

A més de les metàfores i el vocabulari al voltant de la casa-família i de l'agricultura i ramaderia, 1Pe conté un tercer grup de metàfores al voltant de la vida militar, la qual és font d'inspiració constant en els autors del món grecoromà, i també en les cartes paulines. No es pot donar, doncs, un valor d'exclusivitat a les metàfores militars que es troben en la 1Pe. La carta es mou en els paràmetres literaris habituals, derivats d'un fet innegable: l'omnipresència de l'exèrcit en la vida quotidiana dels habitants de l'Imperi. Significativament, com hem vist més amunt (apartat 2.1), l'ús de dues de les metàfores militars (2,11 i 4,1) es troba en relació amb els «desigs terrenals (= carnals)», contra els quals s'han d'enfrontar els cristians després de la seva conversió. Per tant, d'una banda, aquests es trobem en ple combat: els desigs o les passions, que evoquen el seu antic estil de vida, ara abandonat, «combaten» (στρατεύονται) (2,11) de manera incessant contra ells i voldrien invalidar la seva conversió. D'altra banda, el combat contra els desigs terrenals exigeix anar degudament equipat. L'autor exhorta els destinataris a què s'armin «d'aquest convenciment (τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπίσασθε)» (4,1): el qui, com Crist, ha sofert en el seu cos, ja ha trencat amb el pecat i amb els desigs terrenals. En altres paraules, hi ha una mena de disciplina en el fet de la conversió, semblant a la que accepta el qui està enrolat en la milícia. El cristià, encara que hagi de sofrir proves de tota mena, trenca amb el pecat i declara la guerra als desigs terrenals que voldrien atraure'l i, en conseqüència, derrotar-lo, ja que, com Crist, opta per

42. En Jr 50,17, com en 1Pe (2,25 i 5,8), s'uneixen les imatges de les ovelles i del lleó: «Eren ovelles escampades, els d'Israel; uns lleons les van espantar. Primer se les menjava el rei d'Assíria i després els va trencar els ossos Nabucodonosor, rei de Babilònia». Tanmateix, en 1Pe el lleó no triomfa, ja que les ovelles aplegades i convertides en el «ramat de Déu» resisteixen fermes, malgrat els intents del lleó de devorar-les.

43. És evident que l'Àsia Menor no era l'única zona de l'Imperi on hi havia lleons i que, per tant, l'ús de la metàfora del lleó que ronda no distingeix en exclusiva els destinataris de la 1Pe. D'altra banda, és obvi que no cal viure en un territori on hi hagi lleons que ataquin els ramats per entendre l'abast de la metàfora de 1Pe 5,8-9 (aquesta és l'observació [!] d'ACHTEMEIER, *I Peter*, 341). El punt és provar de comprendre el rerefons i el motiu pels quals tanquen la carta la metàfora del lleó, vinculada amb la del ramat, juntament amb la metàfora de la casa enfortida, refermada i fonamentada (5,10). No és casual que ambdues metàfores, la de la casa-família i la del ramat (d'una banda, el cap dels pastors, els pastors, les ovelles i l'anyell i, de l'altra, el lleó, l'enemic mortal de tots ells), estiguin connectades entre si i constitueixin precisament els dos camps metafòrics centrals de la 1Pe.

fer la voluntat de Déu. L'alternativa seria sotmetre's a la «voluntat dels pagans», a la conducta de la majoria, i recaure en l'estil de vida anterior i sempre fascinant (4,3). Les imatges del combat i la lluita assenyalen una estratègia destinada a preservar els cristians, sota el model del Crist, davant la pressió de la majoria no cristiana.

La presència militar, sobretot a les províncies de Galàcia i Capadòcia, augmentà a partir de l'any 72 dC, quan Vespasià va reorganitzar la xarxa viària i reforçà la línia de fortificacions (vegeu n. 35). Els moviments militars a l'est de l'Àsia Menor i la militarització de la zona poden no ser indiferents a la notable proporció de metàfores militars usades en la 1Pe (quatre en cinc capítols).<sup>44</sup> Tanmateix, l'ús d'imatges militars no s'explica tan sols per les condicions d'una part dels destinataris —els qui viuen a les províncies de Galàcia i Capadòcia, convertides administrativament en una gran província a partir del 72 dC—. La raó última és la freqüentació de la població amb l'exèrcit, de la qual Galàcia-Capadòcia constitueixen un exemple evident. En efecte, podem preguntar-nos si darrere la frase «defensats pel poder de Déu» (τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους) (1,5) no hi ha una doble referència militar: a l'acció del sentinella que vigila perquè el seu destacament no sigui atacat o a l'acció d'una guarnició que defensa (φρουρέω) un determinat territori contra els enemics, i encara a la força militar (δύναμις) amb que es compara l'acció de Déu. La darrera metàfora militar es refereix a la *corona militis* (τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον) (5,4), «la corona immarcescible de la glòria», teixida amb fulles d'amarant, una planta sempre verda com el llorer. La corona és la recompensa militar més preuada, i honora el general vencedor quan torna triomfant amb les seves tropes. Igualment, els dirigents de les comunitats cristianes que es mantinguin fermes i fidels en la seva tasca, seran vencedors i rebran allò que no es marceix: la glòria, la vida eterna —recompensa que, segons 1,4.7 i 5,10, rebran igualment els altres creients—. <sup>45</sup>

### 3.2.2. Ètnia i estatus socioeconòmic

Les consideracions fetes fins aquí sobre la identitat dels destinataris de la 1Pe han mostrat que les informacions sobre els cristians del Pont-Bití-

44. Vegeu PUIG, «Milieu», 361 n. 208.

45. Vegeu Ibíd., 364-368. És curiós que Achtemeier, després de reconèixer que la «corona» de Pe 5,4 pot ser «the crown awarded at a military victory» (*1 Peter*, 330), es decanti per l'altra possibilitat (la corona dels atletes vencedors), fonamentant-se en la tradició paulina (!), sense tenir present que en la 1Pe no hi ha cap metàfora esportiva, mentre que abunden, com acabem de veure, les metàfores militars.

nia reflectides en les cartes de Plini a Trajà (ca. 112 dC) poden ser extrapolades a la situació en què es troben els cristians de l'Àsia Menor uns vint o trenta anys abans, data en què els és adreçada la 1Pe. El cristianisme asiàtic, en el seu conjunt, palesa una notable vitalitat i una no menys notable diversificació. En aquest sentit, les metàfores de la carta no són exclusivament rurals però en alguns casos el seu to rural resulta innegable. Es fa difícil no concloure que l'autor de la 1Pe és un personatge sensible a la situació dels qui rebran el seu escrit i que, per això mateix, la tria d'imatges i metàfores que duu a terme no és aliena a aquesta situació, tant abans com després de la seva conversió.<sup>46</sup>

La primera pregunta a fer-nos afecta l'origen ètnic dels destinataris, concretament, la seva possible pertinença al poble jueu. L'ús abundós de l'Antic Testament al costat de les referències a Noè i a la seva família o a Abraham i la seva muller Sara i la tipologia diluvi-baptisme semblarien indicar un humus jueu per part dels receptors de la carta. Tanmateix, vistes les coses més de prop, és clar que aquests trets han de ser col·locats a compte de l'autor i no dels destinataris. En efecte, 1Pe és dominada per allò que Achtemeier anomena amb encert una «controlling metaphor», la metàfora d'Israel com a magnitud historicosalvífica, els atributs del qual són aplicats directament a l'Església cristiana. Es tracta d'una operació hermenèutica de gran abast, que implica, per l'altre costat, el silenci absolut de la 1Pe sobre l'Israel històric i la seva projecció teològica. En la carta és explicitat tan sols un sol poble de Déu, aquell qui ha sorgit de l'elecció compassiva de Déu «gràcies a la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts» (1,3).<sup>47</sup> Al meu entendre, 1Pe evita d'integrar l'Israel històric en la seva carta, com fa Pau, per exemple, en la seva carta a les esglésies de Galàcia (cc. 3-4), perquè l'horitzó és divers: ara no hi ha cap problemàtica amb els

46. Per això, no és comprensible l'escepticisme de molts comentaristes sobre la identificació dels destinataris de la 1Pe. Les dades ofertes per la carta no són tan ambigües com alguns conclouen. El to parenètic i les estratègies que s'hi proposen són elements que encaixen amb les picades d'ullet que l'autor adreça als qui rebran el seu escrit. L'arrelament de la 1Pe en la vida dels destinataris, el seu caràcter no genèric es dedueix de la intenció de l'escrit: «exhortar-vos i donar testimoni que aquesta és la veritable gràcia de Déu, en la qual us heu de mantenir» (5,12).

47. Achtemeier, *1 Peter*, 69. Temes centrals de l'Antic Testament com l'elecció són represos directament, obviant qualsevol referència al poble de l'aliança. Vegeu, per exemple, com 1Pe 2,9 manlleva directament d'Ex 19,6 tots els epítets referits a Israel i els aplica als cristians. Per a l'autor de 1Pe, la mort i la resurrecció de Crist afaïonen tot l'Antic Testament fins al punt que —subratlla— els profetes parlaren impulsats per «l'Esperit de Crist present en ells» (1,11). Més encara, el missatge que els profetes van transmetre ja anava destinat als cristians (1,12). Les realitats d'Israel es troben en funció d'allò que és nou i definitiu: la salvació obtinguda gràcies a Jesucrist.



judaïtzants, i la separació entre judaisme i cristianisme és un fet irreversible. D'altra banda, després de l'any 70, l'autor se sent legitimat per a apropiarse d'Israel i situar-lo teològicament —no històricament— *dins* l'Església cristiana<sup>48</sup> Sigui el que sigui, l'estratègia de la 1Pe passa per no esmentar Israel i per reforçar així la identitat i la naturalesa de la fraternitat cristiana com a «poble de Déu», com a «escollits» per Déu, malgrat ser «forasters» en relació als valors i la conducta socialment majoritaris.<sup>49</sup>

De fet, l'autor de 1Pe es refereix a aquests valors i a aquesta manera de viure quan evoca el passat dels qui s'han adherit a Jesucrist, el temps anterior a la seva conversió: temps de la «ignorància» (1,14), en què seguien la «manera absurda de viure que havíeu heretat dels vostres pares» (1,18), caracteritzada per disbauxes de tota mena (4,3), quan no eren «cap poble» (2,10) i anaven «esgarriats» (2,25). Tot plegat porta a pensar que els destinataris majoritàriament provenen del món grecoromà i no del judaisme, si bé no es pot excloure que, entre ells, hi hagi alguns jueus. De fet, a les províncies d'Àsia i Galàcia, les comunitats paulines havien crescut no sense contactes amb la sinagoga.

El llibre dels Fets dels Apòstols en dona testimoni a propòsit d'algunes ciutats situades al sud de la província de Galàcia (regions de Pisídia i Licaònia) i suposa una missió urbana que troba adhesions entre jueus i grecs alhora i que, eventualment, penetra en les zones rurals de les rodalies d'algunes ciutats.<sup>50</sup> En canvi, la Carta de Pau a les esglésies de Galàcia

48. Dient-ho breument, als ulls de 1Pe Israel ha deixat de ser una qüestió teològica, tal com ho és, de manera crítica, en els evangelis de Mateu i Joan, coetanis de la carta. Potser la raó no esmentada en la 1Pe es troba en la carta als Efesis, un altre text coetani: «De dos pobles [els circumcisos i els incircumcisos, és a dir, Israel i els altres pobles] n'ha fet un de sol [...] abolint amb el seu cos (Jesús) allò que els feia enemics» (Ef 2,14). Israel ha quedat integrat en l'únic poble de Déu, aquell que Jesucrist ha redimit.

49. Els plantejaments de la 1Pe a propòsit d'Israel han estat represos per la Primera carta de Climent. En 1Cl 29,1 es diu: «ell (Déu) ha fet de nosaltres (els cristians) una heretat escollida»; i a continuació se cita Dt 32,8-9. També aquí la comunitat cristiana és, senzillament, el poble de Déu (l'únic), no el *nou* poble de Déu (al costat de l'antic).

50. Segons els Fets dels Apòstols, la missió de Pau a Pisídia i Licaònia comença a la sinagoga amb resultats contrastats. Així, a propòsit d'Iconi es fa notar que «molts jueus i molts grecs es convertiren a la fe» (Ac 14,1). Una situació semblant s'havia produït a Antioquia, on se suposa que tant jueus com grecs —«els qui estaven destinats a la vida eterna» (Ac 13,48)— es feren cristians. A Listra i Derbe la situació no podia ser massa diversa, a jutjar pel cas de Timoteu, fill de pare pagà i mare jueva (Ac 16,1), i que fou col·laborador de Pau (vegeu, per exemple, 2Co 1,1). De fet, com assenyala Ac 16,3, Licaònia comptava amb comunitats jueves, sobretot a les ciutats. Però sembla que Pau i Bernabé s'endinsaren a l'interior de la regió, «a les rodalies» de Listra i Derbe (Ac 14,7). Igualment, en Ac 13,49 es diu que feren missió «per tota la regió», en aquest cas, Pisídia. Això suposa una extensió de la missió urbana al medi rural fora de les ciutats.

pressuposa que els destinataris són antics pagans, gent que adoraven els déus del panteó grecoromà i dels panteons autòctons i que, posteriorment, havien estat víctimes d'una propaganda judaïtzant, menada per cristians d'origen jueu que mantenen els lligams plens amb la sinagoga.<sup>51</sup> De tota manera, no és clar si la carta de Pau s'adreça a les esglésies de Tàvium, Pesinunte i Ancira, les antigues poblacions més importants de les tribus gal·les, establertes al nord de la província de Galàcia i molt poc urbanitzades.<sup>52</sup> Si bé és cert que Lluç sembla identificar «la regió de Galàcia» (Ac 16,6) amb el territori on habitaven els antics gals,<sup>53</sup> també és cert que en 1Co 16 Pau afilera el terme «Galàcia» (v. 1) amb les denominacions «Macedònia» (v. 5), «Àcia» (v. 15) i «Àsia» (v. 19), tres províncies romanes; això significa que l'expressió «esglésies de Galàcia» indica en 1Co 16,1 les comunitats cristianes de la província de Galàcia de manera indiscriminada, sense precisar.<sup>54</sup> No fóra estrany que aquest caràcter indeterminat afectés igualment Ga 1,2, on Pau també es refereix a «les esglésies de Galàcia», és a dir, de *tota* la província de Galàcia.<sup>55</sup>

51. Pau es lamenta que els gàlates s'hagin deixat fascinar pels missioners judaïtzants que els exigien de circumcidar-se i adoptar les pràctiques religioses jueves (Ga 1,7; 3,1; 5,2): «En altre temps [= abans de la conversió], vosaltres no coneixíeu Déu [= éreu pagans] i servíeu uns déus que, en realitat, no existeixen» (4,8). Els termes són semblants als de la Primera carta de Pere: «vosaltres vivíeu en la ignorància» (1Pe 1,14), i «ja heu passat prou temps complint la voluntat dels pagans i vivint enmig [...] d'idolatries abominables» (4,3).

52. Aquesta és la dificultat major de la hipòtesi, actualment majoritària, que situa les esglésies de Galàcia al nord de la província i les identifica amb les poblacions de les tribus gal·les o celtes. A mitjan segle I dC aquestes tribus continuaven tenint formes de vida molt rurals i parlaven les llengües autòctones, malgrat l'organització en πόλεις de què Pompeu havia volgut dotar-les (vegeu MEEKS, *Cristianos urbanos*, 79 n. 213). Evidentment, no tenim cap notícia sobre jueus instal·lats entre els antics gals.

53. Tant Ac 16,6 com 18,23 esmenten la regió galàtica i Frígia (16,6: τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν).

54. Sobre el pes de 1Co 16,1 en la comprensió de Ga 1,2 vegeu R. REISNER, *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998 (original alemany 1994), pp. 286-291. Reisner opina que és preferible situar els destinataris de Ga al sud (no al nord, com és habitual) de la província de Galàcia, on hi ha territoris o regions amb un alt nivell d'urbanització i amb una notable presència jueva (Licaònia, Pisídia, Frígia), que Pau mateix havia evangelitzat repetidament (vegeu Ac 13-14.16.18). Meeks (*Cristianos urbanos*, 91) no és del tot insensible a la posició de la Galàcia meridional, si bé acaba defensant l'opció de la Galàcia del nord, encara majoritària.

55. Si aquesta fos la intenció de Pau, seria del tot comprensible que, per tal de referir-se als membres de les esglésies destinatàries de la carta, hagués usat el patronímic «gàlates», γαλάται (3,1), de tipus administratiu, per tal d'englobar *tots* els habitants de la província de Galàcia (Γαλατία), erigida per August feia uns vuitanta anys, el 25 aC. És evident que Pau només podia fer servir el terme «gàlates», si bé històricament aquest patronímic designava tan sols les tribus gal·les o celtes, ara integrades a la nova província i a la qual fins i tot havien donat nom.

Pel que fa a la província d'Àsia, la missió paulina es concentra a la capital, Efes, i en algunes ciutats (no totes) de la vall del riu Licus, riques en indústries de la llana i del ferro: Colosses, Hieràpolis i Laodicea, cap del *conventus* o districte judicial. La presència jueva, ben integrada en la vida social i política, era notable a les ciutats de la província romana d'Àsia, fortament urbanitzada i hel·lenitzada sobretot a la part occidental.<sup>56</sup> Notem que és dins aquesta província que se situen igualment les set esglésies a les quals s'adreça el llibre de l'Apocalipsi o revelació de Joan, dues de les quals (Efes i Laodicea) coincideixen amb centres on ha arribat la missió paulina. Les set comunitats cristianes estan situades en set de les ciutats més importants de la província. D'altra banda, en dues d'aquestes comunitats (Esmirna i Filadèlfia) s'afirma una presència jueva explícita (vegeu Ap 2,9 i 3,9) i alhora una confrontació amb la sinagoga de la ciutat.<sup>57</sup>

En resum, no sembla que la missió cristiana a l'Àsia Menor hagi trobat un gran ressò entre les comunitats jueves, si bé entre els qui s'han adherit a la nova fe hi ha persones que provenen del judaisme, sobretot al començament. Tanmateix, la situació a Efes (on Pau trenca amb la sinagoga de la ciutat, segons Ac 19,9) i a Antioquia de Pisídia o a Iconi (on Pau té dificultats amb les comunitats jueves, segons Ac 13-14), o bé la situació entre les esglésies de Galàcia, on els nous cristians no semblen ser d'origen jueu (d'acord amb Ga 4,8), tot plegat indica que els cristians d'origen pagà són majoria des que comença l'anunci de l'evangeli a l'Àsia Menor.<sup>58</sup> Després, a mida que avança el segle I dC, i sobretot després de l'any 70, aquesta tendència es consolida i els nous convertits provenen, encara en nombre inferior, del món jueu. Això significa que el silenci de la 1Pe sobre l'Israel històric i la designació directa de l'Església com «el poble de Déu» han de ser

---

Notem, d'altra banda, que vuitanta anys és un període suficient perquè es forgi una mínima «identitat provincial», que traspua darrere el terme «gàlata» (γαλάτης) com a habitant de la província de Galàcia: parlar, per exemple, dels «pagesos lleidatans» referint-se a tots els qui viuen en l'actual província de Lleida és un «neologisme» històric, ara plenament assumit, tan sols explicable a partir de la divisió administrativa provincial del 1836, que donà el nom de la ciutat (Lleida) a la nova demarcació provincial.

56. Sobre el tema vegeu P. R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTS MS 69), Cambridge: University Press, 1991. Igualment, del qui signa aquest article, vegeu «Diàspora», 147-148: «els jueus de l'Àsia Menor, amb comunitats que comencen en els segles III i II aC, han integrat la pàtria d'adopció i hi han estat, acollits, aparentment, amb tota normalitat» (148).

57. La presència jueva és testimoniada igualment a Sardes i en moltes altres ciutats no esmentades en el Nou Testament. Sobre l'Àsia Menor en general, vegeu T. R. S. BROUGHTON, *Roman Asia Minor Minor*, en T. FRANK (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome*, 5 vols., Baltimore, 1933-1940, aquí vol. 4.

58. D'Ac 14,27 es dedueix que l'Àsia Menor és el primer territori on s'experimenta amb força la conversió dels no jueus al cristianisme, després de l'èxit assolit a la ciutat d'Antioquia (Ac 11,20-21).

compresos sobre un rerefons sociohistòric precís: en els darrers decennis del segle I dC, les comunitats cristianes de l'Àsia Menor, començades a evangelitzar a les dècades del trenta o dels quaranta, estan formades per una gran majoria de cristians d'origen no jueu.<sup>59</sup>

La segona qüestió versa sobre l'estatus socioeconòmic dels destinataris de la 1Pe. El debat actual se centra sobre el valor i el sentit que cal donar als anomenats «codis domèstics» (*Haustafeln* o *Household Codes*) que afecten diversos grups de cristians: els esclaus domèstics (οἰκέται) en relació als seus amos (2,18-21),<sup>60</sup> les mullers (γυναῖκες) en relació als marits (3,1-6) i els marits (ἄνδρες) en relació a les mullers (3,7). A més, en el marc més ampli de la fraternitat cristiana, entesa com una casa-família, es parla específicament dels deures dels ancians o dirigents (πρεσβύτεροι) en relació a la comunitat o «ramat» (5,1-4), i dels joves (νεώτεροι) en relació als ancians (5,5). La conducta proposada consisteix a «sotmetre's» (ὑποτάσσω): esclaus, mullers i joves deuen submissió, respectivament, a amos, marits i ancians. Aquesta és una de les estratègies de l'autor.<sup>61</sup> Pel seu costat, marits i ancians deuen, respectivament, respecte i generositat a les seves mullers i a la comunitat que els ha estat confiada. Sense que es repeteixi la fórmula d'Ef 5,21 («sotmeteu-vos els uns als altres per reverència a Crist»), aquest principi de reciprocitat entre superior i inferior es retroba en 1Pe 1,22: «estimeu-vos els uns als altres intensament i amb un cor net».<sup>62</sup>

Quin valor posseeixen aquestes exhortacions en relació a les persones que en són objecte? Es tracta de simples exemplificacions sense cap arrelament en la situació social dels destinataris? O bé, al contrari, ens poden orientar sobre el seu estatus? D'entrada, els codis domèstics tenen la funció de promoure la cohesió interna de la comunitat, accentuant el caràcter interpersonal de les relacions entre els seus membres, i, en segon lloc, de manera indirecta, contribueixen a integrar els cristians en una societat hostil però sensible a comportaments socials pacífics i positius. Aquests comportaments es concreten en una expressió emblemàtica de la carta:

59. Podríem acabar de perfilar aquesta afirmació dient que quan s'escriu la 1Pe entre els qui, a l'Àsia Menor, s'integren a la fraternitat cristiana —cristians de segona generació— ja no n'hi ha que provenguin del judaisme.

60. Notem que tan sols 2,18-21 (no 2,18-25) és el fragment que 1Pe adreça als esclaus. A partir del v. 22 els implicats per l'actuació sofrent i salvadora de Crist afecta els cristians en el seu conjunt: «ell mateix va portar els nostres pecats» (v. 24), és a dir, els pecats de tots. Vegeu PUIG, «Milieu», 121 n. 87.

61. La submissió afecta també el camp de la política, ja que es demana que s'apliqui a l'emperador i als seus enviats, els governadors de les províncies (2,14-15).

62. Achtemeier, citant Lührmann, fa notar que en els codis domèstics del món grecoromà els deures no són recíprocs sinó que es mouen en una sola direcció: de l'inferior al superior (vegeu *1 Peter*, 52 n. 543).

«fer el bé» (2,15; 3,13-17; 4,19). Tanmateix, això no significa cap dimissió ni renúncia als valors propis: els qui són escollits i forasters mantenen una singularitat que els distingeix del món que els envolta, si bé no els en separa ni els hi enfronta. D'altra banda, la utilització d'un recurs literari propi del gènere epistolar i parenètic, que reflecteix la jerarquització i estratificació socials del món hel·lenísticoromà, no redueix els codis domèstics de la 1Pe a una informació genèrica, sense valor de cara a precisar la identitat dels destinataris.

Ja hem fet notar que els codis afecten tan sols cinc grups de persones dins la comunitat: esclaus domèstics, mullers, marits, ancians (dirigents) i joves. El sisè grup, el dels amos, corresponent al grup dels esclaus, n'és absent.<sup>63</sup> Aquest fet és insòlit si comparem els codis domèstics de 1Pe amb dues cartes pròximes (Col i Ef).<sup>64</sup> La manca d'exhortació adreçada als amos no deixa de ser sorprenent. També sorprèn que entre els deures de la muller s'especifiqui un cas concret: la captació del marit no cristià mitjançant un «comportament respectuós i cast» (3,2), «sense paraules», tan sols amb una bona manera de viure (3,1). En canvi, res no es diu sobre un hipotètic cas invers: marit cristià i muller no cristiana. El silenci sobre el comportament dels amos cristians i sobre matrimonis entre home cristià i dona pagana semblen, doncs, assenyalar situacions poc freqüents entre els destinataris —o, almenys, considerades com a tals per l'autor de 1Pe—. <sup>65</sup> Evidentment, i a la inversa, el relleu donat als esclaus domèstics tampoc no hauria de fer pensar que aquests són majoritaris entre els adherits a la fe en Jesucrist. Més aviat, l'autor s'ha fixat especialment en els esclaus domèstics perquè aquests són els qui més exposats estan, en tant que cristians, a les arbitrietats d'amos pagans en un moment de dificultats per als cristians. Els esclaus cristians, per tant, amb més intensitat poden imitar l'exemple de Crist, que va sofrir sense tornar-s'hi, suportant un tracte injust i confiant en Déu. D'aquesta manera el seu cas esdevé paradigmàtic per a tota la comunitat, cridada a seguir «les petjades» de Crist (2,21) i a respon-

63. En 1Pe no hi ha cap paraula adreçada a amos cristians, a diferència d'altres codis domèstics de les cartes neotestamentàries on aquests són esmentats explícitament: Col 4,1; Ef 6,9; 1Tm 6,1-2 (esment indirecte). Tan sols en la carta a Titus (vegeu 2,1-10), com en la 1Pe, no se'ls adreça cap paraula.

64. En Col 3,18-4,1 trobem, per aquest ordre, les mullers i els marits, els fills i els pares, els esclaus i els amos. En Ef 5,22-6,9 l'ordre i els elements són exactament els mateixos. En 1Tm trobem, conjuntament, els homes i les dones (2,8-15); també es parla dels esclaus (6,1-2, amb una referència indirecta al comportament dels amos) i de les viudes (5,3-8, amb una referència indirecta a la conducta dels familiars pròxims, si en té); i, en diverses ocasions, s'estableixen codis per als pastors de la comunitat i per als qui en són diaques o servidors.

65. En 1Pe allò que caracteritza els amos és el seu comportament: «bons i afables» o «durs» (2,18). Res no es diu sobre les seves creences.

dre «obrant el bé» i fent callar així «la gent insensata i la seva ignorància» (2,15).<sup>66</sup>

El cas de les mullers i dels marits és divers.<sup>67</sup> Mentre que els esclaus domèstics tenen una funció paradigmàtica, dones i homes casats representen, com és obvi, el cas habitual entre els destinataris. Tanmateix, com hem assenyalat, la presència de dones dins les comunitats és probablement superior al nombre d'homes,<sup>68</sup> i aquesta presència és del tot activa, ja que són elles les convidades a atraure suaument els seus marits cap a la fe mitjançant el testimoni de la seva vida (ἀναστροφή) (3,1.2), és a dir, «en la mesura que obreu el bé» (ἀγαθοποιέω) (3,6), i sense por de cap pertorbació (3,6). Aquest és, precisament, el comportament que la 1Pe demana a tots els cristians —també als esclaus (2,20)— i, per tant, no tipifica en concret cap grup: cal fer el bé i no fer el mal (vegeu 2,15; 3,17), viure santament (1,15) i de manera recta (3,16), sense tenir por de ningú (3,14). En definitiva, l'autor es detura particularment en els esclaus domèstics, perquè aquests suporten una pressió més gran que cap altre grup dins la comunitat cristiana; d'altra banda, dóna relleu a les relacions entre mullers i marits ja que aquí hi ha un camp fecund perquè els no cristians, reconeixent el comportament familiar, d'un o dels dos cònjuges, forjat en la submissió i el respecte, reconeguin la bondat del cristianisme.<sup>69</sup>

En relació a les mullers cristianes, es planteja el tema de l'estatus socioeconòmic dels membres de la comunitat. D'entrada, sembla que la situació descrita en les cartes de Plini podria ser un bon punt de referència. Al Pont-Bitània hi ha cristians entre totes les classes socials, i alguns d'entre ells

66. Els cristians han de mantenir una conducta irreprotxable en tot moment, malgrat les pressions que podrien fer-los reaccionar. El fet que l'autor de 1Pe consideri paradigmàtic el comportament dels esclaus domèstics —els membres de la comunitat més indefensos als atacs de l'entorn, del tot vulnerables davant els capricis dels seus amos—, explica, en part, que no esmenti els amos cristians, ja que una paraula referida a aquests distorsionaria la seva estratègia. Aquest silenci, però, és propiciat pel fet que els amos no constitueixen cap majoria entre els seus destinataris. Altrament, el silenci hagués resultat impossible i contraproductiu.

67. Achtemeier considera «these two groups (esclaus domèstics i dones) as illustrative of [...] the kind of response Christians were to give [...]» (1 Peter, 55). Malauradament, no s'adona que les dones no constitueixen un grup per elles soles, sinó que la parènesi adreçada a elles (3,1-6) és inseparable de la que reben els seus marits (3,7). Mollers i marits formen un sol grup.

68. Aquesta dada també sembla constatable entre els convertits i els simpatitzants al judaisme de l'Àsia Menor (vegeu n. 56). De fet, la pressió contra Pau i Bernabé a Antioquia de Pisídia sorgeix en gran manera de «les dones distingides que adoraven l'únic Déu» (Ac 13,50), és a dir, de simpatitzants de la fe jueva pertanyents a una classe social elevada.

69. Aquest reconeixement pot ser doble: per part dels marits que encara no creuen (3,1-2) o per part de qualsevol no cristià, admirat de «les bones obres» practicades pels adherits a Jesucrist, i portat per aquest motiu a glorificar Déu (2,12). Vegeu Mt 5,16.



posseeixen fins i tot la ciutadania romana (vegeu n. 33 d'aquest estudi). D'altra banda, l'Àsia Menor gaudeix d'un benestar econòmic generalitzat en aquest període. En donen testimoni les fonts coetànies i un escrit com la Primera carta a Timoteu, deixeble de Pau, que és presentat com a pastor de l'església d'Efes, on trobem una recomanació final als rics que hi ha dins la comunitat (1Tm 6,17-19). A més, tant en aquesta carta (1Tm 2,9-10) com en la 1Pe (3,3-6) les dones casades són exhortades, amb paraules molt semblants, a evitar els pentinats complicats, les joies d'or i els vestits luxosos, tres elements típics de la moda femenina de l'època, i a atraure els seus marits pel seu comportament irreprotxable. Si bé aquesta parènesi és un lloc comú dels autors grecoromans,<sup>70</sup> el fet que hagi estat introduïda a 1Tm i a 1Pe, dues cartes de rerefons asiàtic, assenyalava una situació d'un cert benestar econòmic en els destinataris.<sup>71</sup>

D'altra banda, la presència d'esclaus domèstics (οἰκέται) entre els destinataris no és indicatiu necessari de pobresa. Un esclau domèstic viu i treballa a casa del seu amo (2,18): a l'Àsia Menor, a diferència d'Àfrica, els esclaus domèstics no treballen a l'agricultura o a la ramaderia —si viuen en un medi rural—, ni duen a terme una activitat industrial —si viuen a la ciutat. Més encara, alguns οἰκέται, encarregats del manteniment d'una casa, poden ser fins i tot administradors de les grans explotacions agràries a l'interior del territori (4,10) o bé, en un medi urbà, actuar de secretaris, agents personals i domèstics en sentit estricte.<sup>72</sup> Tot això implica que un esclau domèstic (οἰκέτης, no δοῦλος) pot haver tingut accés fins i tot a una certa cultura i formació en mans d'un amo perspicaz.<sup>73</sup> En 1Pe l'únic que queda clar és que l'amo pot disposar com vulgui dels seus esclaus, fins al punt de donar-los un tracte injust i aplicar-los eventualment càstigs corporals (2,19-20). L'estatus d'un esclau domèstic, fins i tot en el cas d'un amo afable i bo, resta el de l'esclavatge, és a dir, el de la dependència total, visqui al camp o visqui a la ciutat.

70. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 212.

71. Això no implica, però, un estatus socioeconòmic elevat i homogeni en els destinataris, sinó una societat que viu, en general, de manera força benestant, sobretot a les ciutats, i on els models culturals són manllevats de les classes més adinerades: la riquesa no és tan sols allò que es té, sinó allò que es desitja posseir. Vegeu PUIG, «Milieu», 124 n. 100. Achtemeier (*1 Peter*, 57 n. 577) no sembla haver entès aquest raonament. En qualsevol cas, la meua posició anterior posava massa èmfasi en l'estatus socioeconòmic baix dels destinataris de la 1Pe.

72. Vegeu BROUGHTON, *Roman Asia Minor*, IV, 840.

73. És significatiu que el governador Plini fes detenir i apliqués turment a dues esclaves («duabus ancillis»), que exercien un càrrec de responsabilitat dins la comunitat cristiana. Plini afirma (Cartes 10,96) que les dues dones «ministrae dicebantur», és a dir, eren anomenades «servidores» («diaconesses»? ). Certament, devien ser persones amb unes certes qualitats i uns certs coneixements, ja que desenvolupaven funcions de lideratge.



#### 4. Les relacions amb l'entorn no cristià

Què vol dir viure en minoria, com a forasters, enmig d'una majoria sovint hostil de la qual, anteriorment, s'havia format part? En relació a la societat que els envolta, quina actitud han d'adoptar els qui pertanyen a la «fraternitat» cristiana (2,17; 2,9) i que, per això, són coneguts —i de vegades encausats— pel fet de dur el nom de «cristians» (4,16)?<sup>74</sup> Com cal respondre a la pressió, a la calúmnia i a l'eventual denúncia que pot portar-los davant un tribunal? Ser forasters significa isolar-se i automarginar-se, o bé, al contrari, situar-se de manera positiva i dialogant dins una societat que es mostra distant a la manera de fer i de ser dels cristians?

Aquestes preguntes s'han aguditzat en els temps en què s'escriu la carta, si hem de prendre en consideració la insistència de l'autor sobre els sofriments que comporta la pertinença al grup cristià i l'esment de la «fornal de la prova» que s'hauria encès contra els cristians.<sup>75</sup> No es tracta, evidentment, d'una persecució oficial, tal com deixa entendre la carta de Trajà a Plini: els cristians només poden ser condemnats si es prova un càrrec con-

74. Plini es troba que li són presentades algunes persones amb l'acusació de ser cristians («tamquam Christiani deferebantur»). El terme «cristià» designa, segons les cartes del governador romà de Pont-Bitfínia (10,96), aquells que pertanyen a la «superstició» cristiana i que tenen per costum de reunir-se un dia determinat —cada set dies, en diumenge— abans de la sortida del sol i cantar càntics, a cors, adreçats a Crist com a déu («solito stato die carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem»), i més tard —probablement, en acabar la jornada de treball— tornar-se a reunir per prendre conjuntament un aliment innocu («ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium»), és a dir, per celebrar l'eucaristia. Aquestes dues reunions dominicals dels cristians (a punta de dia i en acabar la jornada), de tipus cultural, van acompanyades d'un compromís ètic, d'un jurament («se sacramento obstringere») a favor d'una conducta irreprotxable. Notem que el nom propi d'aquell a qui els cristians invoquen és «Crist», i que aquest és el nom usat per a designar-los. D'aquí ve la denominació «cristià», d'ús social (vegeu Ac 11,26; 26,28). Com escriu Tàcit: «vulgus christianos appellabat» (Annals 15,44).

75. 1Pe 4,12 es refereix literalment a un «incendi» (πυρός), i aquesta expressió podria indicar un augment de la pressió que afectaria les comunitats cristianes de l'Àsia Menor, cada dia més consolidades i esteses, i que hauria estat potser la motivació pròxima de l'escriptura de la carta. De fet, Plini explica que alguns dels qui li foren denunciats com a cristians eren persones que feia vint anys que havien deixat de ser-ho; aquests, a instàncies del mateix Plini, no tingueren inconvenient a maleir Crist («Christo male dixerunt») i a venerar les estàtues dels déus i de l'emperador (Cartes 10,96). Aquesta apostasia ocorregué, doncs, a inicis dels anys noranta, una data ben propera a l'època d'elaboració de la 1Pe. També en aquesta època comencen els anys de plom de Domicià, en els quals aquest reclama de ser adorat com a «dominus et deus». A jutjar per 1Pe 2,13.17, l'adhesió a l'emperador és presentada com a quelcom a integrar dins la moral política dels cristians: no sembla que hi hagi tensions entre les institucions de l'imperi i la fe cristiana, a diferència del llibre de l'Apocalipsi, un escrit igualment adreçat a set esglésies de l'Àsia Menor en la mateixa dècada dels noranta.

tra ells que sigui mereixedor d'una punició («si [...] arguantur, puniendi sunt») i no han de ser perseguits («conquirendi non sunt»), com tampoc no s'ha de fer cas de les denúncies anònimes contra ells (Cartes 10,97). Quant a 1Pe, no sembla que la carta apunti a la mateixa situació descrita en la correspondència entre Trajà i Plini, quan el governador interroga els encausats preguntant-los si són cristians («an essent Christiani») abans de condemnar-los (Cartes 10,96).<sup>76</sup> La 1Pe no suposa que els cristians són condemnats a mort i martiritzats pel fet de ser-ho, en virtut del nom que porten. Més aviat, com deixa entendre 4,16, la situació és inversa: el fet de ser cristià pot comportar múltiples problemes provinents de la majoria no cristiana, la qual pot arribar a presentar davant les autoritats denúncies sense fonament.<sup>77</sup> Quan això succeeix, quan algú ha de sofrir com resultat de la fe que professa, la situació de tribulació es converteix en motiu de lloança a Déu. En canvi, si les acusacions —amb tribunal o sense— es fonamenten en la transgressió d'algunes normes cristianes essencials, llavors la vergonya ha d'embargar els qui les rep. Segons 4,15 allò que el compromís cristià subratlla és el compliment inflexible dels manaments bàsics del decàleg i de la llei natural (no matar i no robar) i el manteniment d'unes bones relacions socials (respecte absolut envers les altres associacions o heteries).<sup>78</sup>

76. De fet, el cristianisme fou declarat il·legal tan sols sota l'emperador Deci (249 dC). Plini té els seus dubtes sobre el tema i Trajà comença dient en la seva resposta que no es pot aplicar, en relació als cristians, una norma vàlida universalment («in universum aliquid quod quasi certam formam») (Cartes 10,97). Les accions judicials contra els cristians vénen més aviat del fet que Plini ha publicat un edicte, segons el qual les associacions, no explícitament reconegudes pel poder romà, quedaven prohibides («haeterias esse vetueram») (Cartes 10,96). Aquesta era la voluntat de Trajà (Cartes 10,34.92.93), que xocava frontalment amb la praxi dels cristians, que es reunien cada set dies per celebrar la seva fe, de manera perseverant i convençuda.

77. En altres paraules, són acusats no de ser cristians, sinó pel fet de ser-ho, i per això sofreixen. És el cas enunciat per Plini des del punt de vista legal: «flagitias cohaerentia nomini» (Cartes 10,96).

78. 1Pe 4,15 parla de ser «homicida» (φονεύς), «lladre» (κλέπτης) i «malfactor» (κακοποιός) com els tres pecats socials a evitar. En termes semblants s'expressa Plini quan reporta els continguts del compromís ètic dels cristians tal com li han estat confessats per algunes persones que havien renegat de la seva fe: els cristians es comprometen a evitar els robatoris («furta»), a dur una vida de malfactor («latrocinia») i a cometre adulteri («adulteria») (sobre això darrer, vegeu 1Pe 4,3). A més, segons Plini, es lliguen per jurament a no trencar la paraula donada («fidem fallerent») i a no refusar-se a guardar els diners que es disposen a les seves mans («depositum appellati abnegarent») (Cartes 10,96). Les dues darreres expressions poden referir-se, en darrer terme, a la confessió de fe (1Pe 5,9: «ferms en la fe») i a la caixa comunitària d'aïda als membres pobres de la comunitat (5,2: «no amb afany de lucre»). Quant al terme ἀλλότριος, es pot traduir per «posar-se en els afers d'altri» i el seu rerefons sembla ser el complex món de les associacions, molt abundants a l'Àsia Menor; que entre els anys 70-90 eren tolerades per les autoritats imperials. El cristianisme asiàtic s'hauria organitzat de cara enfora

#### 4.1. La pràctica del bé

En qualsevol cas, els destinataris de la 1Pe experimenten sentiments de defalliment i dificultat davant la pressió, segurament creixent (4,12), que reben de la majoria no cristiana. Aquesta majoria més aviat se'ls mostra hostil. Els cristians mantenen la seva negativa a participar de les maneres de viure comunament acceptades i això els fa ser forasters a casa seva i davant els propis familiars i amics d'altres temps. Entre les pràctiques inacceptables per a un creient en «l'evangelí de Déu» (4,17) hi ha el refús a fer cas dels costums ancestrals, el «mox maiorum» (vegeu 1,18), i la negativa a retre culte als déus (vegeu 4,3). L'únic Déu és, ara, el «Déu i Pare de Nostre Senyor Jesucrist» (1,3). La seva família és la «família de Déu» (4,17), i la fraternitat constitueix el seu primer cercle de relacions, fonamentades en l'amor intens i servicial i madurades en una hospitalitat lliure de tota queixa (4,8-10). Tanmateix, això no vol dir que hagin trencat tots els vincles amb els qui no són cristians. Ben al contrari, com veurem tot seguit, actuar fent el bé continua essent la peça clau de la seva convivència en un món que els margina i que fins i tot els fa mal.

En efecte, l'entorn no cristià sembla mostrar-se insidiós amb unes comunitats en expansió, les quals s'han convertit en objecte de calúmnies i atacs, insults i difamacions. La manera de fer callar les veus dels qui critiquen la conducta dels cristians i la titllen de superstició baixa i arrauxada («superstitionem pravam, immodicam», Carta de Plini a Trajà 10,96), és mantenir un comportament irreprotxable, que no desvetlli reaccions ni suspicàcies, pròxim al comportament de Crist quan va ser portat al patíbul de la creu: Crist és, en efecte, el model de sofriment per excel·lència (2,21). La conducta demanada als cristians passa, doncs, per «fer el bé» (ἀγαθοποιέω).<sup>79</sup> No hi ha espai per a tornar mal per mal o injúria per injúria (3,9). Més encara, les calúmnies tan sols es podran desarmar amb el bé obrat, és a dir, quan les bones obres esdevinguin la resposta habitual als intents de denigrar el seu nom dels cristians.

---

com una associació, més o menys reconeguda civilment, però que Plini va intentar de dissoldre en temps de Trajà (vegeu n. 76). Vegeu MEEKS, *Cristianos urbanos*, 136-140; PUIG, «Milieu», 384-387. Lepelley tipifica així les heteries o associacions: «les groupes ou les factions pratiquaient la diffamation et traînaient volontiers leurs adversaires devant les tribunaux» (C. LEPELLEY, «Le contexte historique de la Première Lettre de Pierre. Essai d'interprétation» en: ACFEB, *Études sur la Première Lettre de Pierre* [LD 102], París: Cerf, 1980, pp. 43-64, aquí p. 54). La sintonia amb la 1Pe és evident. En canvi, de cara endintre, el model dominant és el de la casa-família (4,17) on s'inscriuen la «fraternitat» (2,17; 5,9) i la filiació envers Déu, el Pare (1,17).

79. El mateix Plini reconeix que els cristians es comprometen fermament a no cometre el mal: «seque sacramento non in scelus aliquod obstringere» (Cartes 10,96).

L'actitud fonamental en relació a l'entorn no cristià és expressada pel verb «respectar» (τιμάω): cal respectar tothom i, per tant, també l'emperador (2,17). 1Pe proposa la lleialtat a l'autoritat constituïda amb la frase «sotmeteu-vos, per amor del Senyor, a tota institució humana» (2,13). Amb una exhortació semblant, referida als esclaus domèstics en relació als seus amos (2,18), s'insisteix a excloure la revolta social i política de l'horitzó comunitari i personal. Fins i tot un tracte injust, provinent d'un amo cruel i inflexible, pot ser suportat «per amor a Déu» (2,19). Tanmateix, la submissió no es justifica per ella mateixa, com si fos un absolut. La submissió al qui té l'autoritat i/o el poder troba la seva motivació i la seva raó de ser en l'evangeli viscut —«fer el bé»—; el qui se sotmet treu la seva força de l'amor de Déu, el qual té a les seves mans la vida i la mort, el destí de cadascú, i no fallarà: cal posar-se amb confiança «en mans del Creador, que és fidel» (4,19), i «judica amb justícia» (2,23). L'objectiu dels cristians ha de ser, primordialment, la pràctica del bé i l'allunyament del mal, de manera que la seva conducta provoqui l'elogi dels qui vetllen pel bé comú i la simpatia de l'entorn no cristià. En efecte, l'emperador, com qualsevol altre no cristià (!), mereix el respecte, però tan sols Déu ha de ser reverenciat (literalment, «temut», φοβέομαι).<sup>80</sup> D'altra banda, els qui s'han adherit a Jesucrist se sotmeten de grat als qui exerceixen l'autoritat però no en són servents. Amb una expressió que recorda Ga 5,1.13, l'autor de la 1Pe recorda als seus destinataris que de fet són «lliures» (2,16), si bé aquesta llibertat només té sentit si s'orienta cap a la pràctica del bé. La paradoxa del cristià és la seva llibertat, entesa sobretot com l'alliberament d'una vida sense sentit, dominada per les passions i els desigs terrenals (1,18), al qual segueix una opció per una vida diversa, estranya i forastera al comportament de la majoria. En virtut d'aquesta llibertat per al bé, la submissió esdevé un mitjà per viure un compromís ètic arrelat en l'evangeli.

#### 4.2. Obertura, no ruptura

1Pe és una proposta de convivència solidària i de presència activa enmig d'una societat no sempre receptiva a la diversitat cristiana. Des d'aquest punt de vista, són evidents els nexes entre la Primer carta de Pere i

80. 1Pe 2,17 distingeix amb precisió la relació que els cristians han d'establir amb Déu (el temor o reverència), amb els germans de comunitat (l'amor fratern) i amb els qui no són cristians, entre els quals l'emperador (el respecte, que inclou la pràctica del bé). En aquest sentit, la submissió al poder civil no equival a una idolatrització d'aquest poder; ja que l'adhesió màxima pertoca tan sols a Déu. A més, aquesta submissió es fonamenta i se sosté en l'amor del Senyor, el qual està per damunt de l'autoritat de qualsevol institució humana.

la Carta a Diognet. El signe més clar d'obertura és la insistència en la pràctica del bé. Els motius pels quals «fer el bé» és un dels mots d'ordre de la 1Pe no són, però, conjunturals. Cert que l'autor és un personatge pragmàtic i no s'està de mostrar els avantatges de viure en bona sintonia amb l'entorn no cristià: qui sembla el bé, no recollirà el mal,<sup>81</sup> i, encara, la pràctica de les bones obres tapa la boca als qui, de manera calumniosa, acusen els cristians de ser uns malfactors.<sup>82</sup> Tanmateix, actuar amb bondat i cercar el bé de tothom s'arrela, per damunt de tot, en l'exemple de Crist, el qual no va cometre pecat i només va respondre al mal amb el bé (2,22-23).

1Pe accepta la societat grecoromana en la qual viu la minoria cristiana, sense complexos i sense por. Ser foraster a unes maneres de viure no equival a recloure's dins la pròpia opció de manera temerosa o agressiva. Citant Is 8,12, escriu: «No heu de témer l'altra gent ni heu de tremolar davant d'ells» (1Pe 3,14). Hi ha un paral·lelisme amb el que proposa la Carta a Diognet, en la qual, de manera oberta, es refereixen les semblances i les diferències entre els cristians i les ciutats on habiten: els cristians segueixen «els costums de cada país (τοῖς ἑγχωρίοις ἔθουσιν)» pel que fa a les formes externes de vida (menjar, vestit, altres elements culturals), però «en les altres coses (τῷ λοιπῷ βίῳ)» manifesten un comportament singular i, segons el parer comú, paradoxal (5,4). És a dir, es produeix una acceptació del marc social i cultural existent en tot allò que no posa en qüestió les pròpies conviccions. Com afirma igualment Diognet: «els cristians no es distingeixen dels altres homes ni per la terra ni per la llengua ni pels costums (ἔθου)» (5,1).

Tanmateix, és innegable que els cristians sofreixen agressions, verbals més que no pas físiques, de la majoria pagana, i això podria induir-los a tornar mal per mal i a abandonar el criteri fonamental del seu comportament: fer el bé a tothom, sense discriminar ningú. Les agressions prenen forma de burles o injúries en el moment en què els qui professen la fe cristiana es neguen a participar de «disbauxes sense fre» (4,4), sobretot les festes i celebracions, públiques i familiars, de la religiositat grecoromana, en les quals es ret culte als déus, directament o indirectament.<sup>83</sup> I, malgrat

81. És tracta d'un raonament pròxim a la saviesa popular: «Si us preocupeu de fer el bé, qui us podrà fer cap mal?» (3,13). Per norma general, qui és ajudat no fa mal al qui l'ajuda, sinó que li mostra agraïment i consideració. Naturalment, aquest raonament no és apodíctic. La Carta a Diognet observa, a propòsit del tracte que els cristians donen i reben: «A tots estimen i per tots són perseguits» (5,11).

82. És obvi que la millor paraula són els fets. Les acusacions de «la gent insensata» i «la seva ignorància» només poden ser reconduïdes des d'un comportament oposat al qui és blasmat des de la «ignorància», és a dir, des d'una manera de viure que no accepta el comportament dels cristians (2,15; vegeu 1,14).

83. No és difícil d'endevinar l'al·lusió a les pràctiques i rituals (oferta de sacrificis als déus, àpats sagrats, processons i festes populars en honor dels déus, cerimonials públics de culte a

aquest rebuig palès i públic, l'autor de la 1Pe no proposa una estratègia de ruptura o d'inhibició, sinó d'obertura i intercanvi. El text més representatiu d'aquesta tendència és, segurament, 3,15-16, on s'exhorta els cristians a donar resposta de la seva esperança, és a dir, de les seves conviccions i de la seva conducta, en el dia a dia. L'estranyesa del familiar o del veí davant la negativa del seu consanguini o amic cristià a viure com els altres es reflecteix en la petició d'explicacions sobre la identitat cristiana.<sup>84</sup> Darrere la pregunta hi ha la curiositat, més o menys malsana —o potser fins i tot un interès sincer— per part de la majoria envers una minoria singular. La minoria cristiana, a diferència del judaisme, no té prohibicions alimentàries rituals o ritus etnicoreligiosos (la circumcisió), però es mostra inflexible davant el culte als déus o els *standings* morals habituals, si bé cerca el bé de tothom sense excepció, cosa que tan sols sabia atraure's l'aprovació unànime. El cristianisme es presenta com una realitat contrastada i incòmoda, que no és directament «integrable» en la societat.

Capgirar l'antipatia en simpatia és l'objectiu darrer de 1Pe en relació a l'entorn no cristià. És veritat que hi ha calúmnies, malediccions i difamacions contra els cristians, però també hi ha qui demana raó de l'esperança que professen, observant el seu comportament (3,15). Donar raó de l'esperança es fa responent amb paraules o amb obres. Per això, en relació a les paraules, cal que siguin suaus i plenes de respecte, sense fer concessions sinó «mantenint la rectitud de consciència» (3,16). Quant a les obres, han de conformar-se a l'ètica de l'evangeli i han de mirar sempre a fer el bé i a evitar el mal. El diàleg i el testimoni de vida van junts. D'altra banda, la terminologia de 3,15 no exclou una eventual compareixença davant les autoritats judicials romanes, com el governador, tal com es desprèn de 2,14; 4,5; 4,15-16.<sup>85</sup> No

---

l'emperador, representacions teatrals, jocs a l'amfiteatre...), que permeabilitzen tota la vida social i cultural de les ciutats i dels pobles on viuen els cristians. En aquest punt, resulta significativa la notícia donada per Plini sobre la situació precària i esllanguida en què es trobava el culte als déus al Pont-Bitínia quan en va ser nomenat governador: Plini afirma que els temples estaven abandonats i al mercat pràcticament no hi havia demanda de carn per a ser oferta en sacrifici («[...] *pastum victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur*») (Cartes 10,96). Si bé pot haver-hi una punta d'exageració en aquesta descripció, és innegable que el cristianisme havia penetrat en la societat asiàtica i, ja a principis del segle II, en podia determinar algunes tendències.

84. El terme αἰτοῦντι (3,15) «indicates conversation rather than police enquiry» (E. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, Londres 1947, aquí p. 193).

85. Aquesta possibilitat queda confirmada per les perquisicions judicials dutes a terme en temps de Plini, i que coneixem per la seva correspondència amb Trajà. En qualsevol cas, ignorem si els governadors de les províncies asiàtiques anteriors a ell van emprendre accions legals contra els cristians, per exemple, durant els darrers anys de Domicià, per exemple, el qual va exigir que se li retés culte com a «dominus et deus».



és impensable que l'hostilitat i el rebuig de la manera cristiana de viure provoqui actuacions extremes com denúncies judicials. Així, l'expressió αἰτέω λόγον, «demanar raó» (3,15), pot ser entesa com l'interrogatori del jutge, mentre que ἀποδίδωμι λόγον, «donar comptes» (4,5), correspon a la resposta del qui és interrogat. Encara, ἀπολογία, «contesta» (3,15), indica també la «rèplica» a què té dret el qui és víctima d'una acusació.<sup>86</sup> En definitiva, obertura i autodefensa semblen juxtaposar-se en 1Pe 3,15, si bé la ruptura, quan existeix —1Pe té tendència a exagerar per tal d'emfasitzar—, arriba pel costat dels qui no són cristians. En qualsevol cas, mai no és lícit de respondre al mal amb més mal, presentar denúncies contra aquells qui han denunciat. La proposta d'una convivència oberta i sense cops baixos resta central en l'estratègia de 1Pe.

#### 4.3. Una resistència pacient

L'altra cara de l'obertura és el manteniment de la pròpia identitat, allò que en 3,16 s'anomena «rectitud de consciència» i que mai no pot deixar de guiar el cristià en la seva pràctica del bé. A nivell comunitari, l'estratègia de resistència es basa en la cohesió i la solidesa internes. Les metàfores de la 1Pe apunten, totes elles, cap a la comunitat com un grup homogeni i ben travat. Com una família, té per norma l'amor al germà; com un ramat, no va esgarriat i sense pastor; i com Noè i els qui anaven amb ell dins l'arca —tan sols vuit persones—, s'ha salvat gràcies a l'aigua del baptisme. La unitat de sentiments i de cors és essencial per a resistir i no ser engolits per l'enemic que ronda i que voldria que la fraternitat cristiana es dissolgués i els seus membres tornessin a la manera de viure d'altres temps. 1Pe acaba amb una exhortació a mantenir-se «ferms en la fe» (5,9), i la fe, segons 1,7, és provada al foc: la prova acompanya constantment la vida dels cristians. Cal superar l'atac dels desigs terrenals (= carnals) (2,11), que són els autèntics enemics —i no les persones que se'n veuen esclavitzades!— Tan sols la resistència pacient, i no el contraatac o l'ofensiva amb les armes del mal, obtindrà el triomf i la recompensa. Resistir vol dir no permetre que l'enemic penetri a les pròpies files o al propi cor. De fet, la resistència és una defensa amb les armes del bé que és garantida «pel poder de Déu» (1,5).<sup>87</sup>

86. Remarquem, d'altra banda, que és possible una interpretació creuada entre 3,15, text sobre el tribunal dels homes, i 4,5, referència al tribunal-judici de Déu: els acusadors i els jutges d'ara es convertiran en acusats davant el jutge de vius i de morts, que ja «està a punt de venir». Vegeu PUIG, «Milieu», 389.

87. Sembla que la resistència i el convenciment dels cristians de l'Àsia Menor es mantingué en nivells alts. Una vintena d'anys després de la difusió de la 1Pe per les cinc províncies



És cert, però, que la resistència ha de ser «pacient», és a dir, passa pels patiments i necessita la paciència dels qui l'han de dur a terme. Els cristians han de «suportar amb paciència» (2,20) les proves i les sofrances resultants de la seva condició de forasters, i aquesta exhortació es col·loca al bell mig de la 1Pe. El tema del sofriment esdevé un dels punts de partença i alhora un dels objectius de la carta: l'exhortació a mantenir la fidelitat a l'evangeli de Déu enmig de les dificultats provinents d'un entorn estrany als plantejaments dels qui creuen en Jesucrist (5,12). De fet, l'autor de 1Pe presenta el sofriment de Crist com l'element que l'agermana i el fa solidari amb els qui porten el seu nom, els cristians. Aquests, quan es veuen envoltats per dificultats i tribulacions, saben que això no és purament conjuntural sinó que respon «a la vocació que heu rebut» (2,21). Més encara, el gran sofriment de Jesús a la creu ha estat el camí pel qual ha arribat la guarició —la salvació i la vida— i gràcies al qual la dispersió s'ha convertit en reunió i ha sorgit la fraternitat eclesial (2,24-25). L'exhortació a sofrir «d'acord amb la voluntat de Déu» (4,19) no és la sublimació d'una dimissió o d'una impotència sinó la raó última d'una actitud de gran coratge interior, de la qual la passió de Crist n'és exemple màxim (2,21-25). En altres paraules, el sofriment que suporten els cristians no és un exercici masoquista o resignat sinó una situació provocada per la fe que es viu i es professa: el qui és foraster a un món hostil (sobretot, si és un esclau sense cap dret!) n'ha d'assumir les conseqüències.<sup>88</sup>

D'altra banda, el sofriment no funciona isoladament ni és l'única realitat que envolta els destinataris. Resistir vol dir sofrir amb paciència però en la vida cristiana es produeix una barreja sorprenent de joia i sofriment, de proves i alegria. D'entrada, el sofriment que comporta el fet de ser cristià semblaria ser motiu d'avergonyiment: el qui passa tribulacions i és víctima de calúmnies estaria temptat de concloure que aquesta és una realitat ineluctable contra la qual no hi ha res a fer. Fins i tot podria pensar que ser cristià és una mena d'estigma social, una marca que equival a ostracisme i rebuig. Ser cristià, però, no és cap vergonya (4,16) sinó més aviat una honra i un privilegi, que els mateixos àngels admiren (1,12). Déu mateix, gràcies a la resurrecció de Jesucrist, és qui engendra i fa renéixer els qui ara són provats, i els dona «una esperança viva», «una heretat incorruptible» i «una salvació» que es revelarà a la fi dels temps (1,3-5). Amb aques-

---

asiàtiques, el governador Plini es lamentava de l'enèrgica i tossuda defensa que els cristians feien de la seva fe titllant-la de «*pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem*» (Cartes 10,96). Vegeu nn. 76 i 78.

88. Sobre el tema del sofriment en la 1Pe, vegeu J. CERVANTES GABARRÓN, *La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro* (Tesis y monografías 22), Estella: Verbo Divino, 1991.

tes premisses, és obvi que el to vital dels cristians sigui el d'una «gran alegria» (1,6), la qual no és una fugida endavant per a fer «oblidar» el sofriment, sinó una realitat ben fonamentada i de gran abast: els cristians tenen la certesa d'haver assolit, ja en el present, la salvació que es revelarà en el futur, al final de la història. Aquesta certesa els fa vibrar amb «una alegria tan gloriosa que no hi ha paraules per a expressar-la» (1,9).<sup>89</sup>

La joia immensa que omple els membres de la fraternitat cristiana es barreja, com hem dit, amb les proves i sofriments, font de tristesa. Aquesta és la situació amb què els destinataris han de viure la seva fe. Si l'or, el metall més preciós, «és provat al foc» (1,7), també la fe dels cristians, encara més preciosa que l'or, passa pel gresol de la prova. D'altra banda, la prova no és casual ni episòdica, sinó que acompanya durant tota la vida els qui s'han adherit a Jesucrist. La 1Pe recorda als seus destinataris que «proves de tota mena» es perllongaran «per poc temps» (1,6; 5,10), però aquest «temps», encara que breu, s'identifica amb la vida que passen «com a estrangers en aquest món» (1,17). És a dir, la vida cristiana és una amalgama de goigs i tribulacions, i aquesta barreja no és exclusiva de les comunitats cristianes de l'Àsia Menor, sinó que afecta igualment «la vostra fraternitat d'arreu del món», la qual —precisa l'autor de 1Pe— «ha de suportar els mateixos sofriments» (5,9). La durada limitada del temps de prova i la unió en la prova amb tots els cristians escampats arreu del món són dos elements que ajuden els destinataris a mantenir-se fermes i contribueixen a reforçar la proposta de resistència pacient que els fa l'autor de la carta. El tercer reforç de la proposta arriba com a conseqüència de l'esperança viva que, juntament amb la fe, ha estat dipositada en el cor dels qui el Pare de Jesucrist ha engendrat de nou (1,3.21). Els qui són poble de Déu, de qui ell s'ha compadit, no poden quedar indefinidament a mercè dels qui refusen el seu compromís baptismal. Hi ha un «terme» o «fi» vers el qual caminen els qui creuen i que arribarà a la fi dels temps, el dia que Crist es reveli: «la vostra salvació» (1,9), «la lloança, glòria i honor» (1,7; 5,10), «la gràcia» (1,13), en definitiva, «una heretat incorruptible, indestructible, immarcescible, reservada dalt al cel per a vosaltres» (1,4). El judici és per a tots («vius i morts», 4,5), la glòria del cel és el destí natural —no indiscutible— dels cristians, i la condemna resta reservada a aquell qui «judica amb justícia» (2,23).

89. La salvació, però, no és quelcom màgic o cosificat, que actués al marge del compromís ètic, com succeeix en el pensament gnòstic. Hi ha un judici que començarà «pels qui són de la família de Déu» i que inclourà també els no cristians (4,17). I l'autor de 1Pe continua preguntant-se, citant Pr 11,31: «Si el just amb prou feines se salva, què serà de l'impiu i pecador?» (4,18). El clau queda reblat en l'afirmació següent: els cristians no poden donar per feta la seva salvació; l'han rebuda de l'amor del Senyor i la posseeixen, però l'han d'acollir enmig de les proves «fent el bé» i posant-se «en mans del Creador» (4,19).

En una paraula, la resistència pacient és una de les respostes que dona 1Pe a les dificultats, de vegades greus, que provenen de l'entorn no cristià. En aquest entorn resulten verídiques i oportunes les paraules de la vuitena i novena benaurances i de l'exhortació que els segueix (Mt 5,10-12a). Amb encert, l'autor les ha manllevades per aplicar-les als seus destinataris: «Feliços els perseguits pel fet de ser justos [...] Feliços vosaltres quan, per causa meva, us insultaran, us perseguiran i escamparan contra vosaltres tota mena de calúmnies! Alegreu-vos-en i celebriu-ho, perquè la vostra recompensa és gran en el cel». Cadascun d'aquests termes i expressions troba la seva correspondència en el text de la carta petrina. La relació entre sofriment i benaurança, orientada a l'alegria davant la recompensa final, és represa per l'autor, amb l'autoritat que té, per ella mateix, la tradició de Jesús.<sup>90</sup> En dues ocasions la 1Pe s'expressa en termes molt semblants: «Si heu de sofrir pel fet de ser justos, feliços de vosaltres!» (1Pe 3,14) (vuitena benaurança); «si ara rebeu insults perquè porteu el nom de Crist, feliços de vosaltres!» (4,14) (novena benaurança). Quant a l'exhortació final de les benaurances mateanes, ressona en 1,4.6: «(teniu) una heretat [...] reservada dalt al cel per a vosaltres [...] tot això us dona una gran alegria». El sofriment no queda, doncs, justificat per ell mateix. Tan sols pren el seu sentit a partir de les petjades i les paraules de Jesucrist.

## 5. Conclusions

1. La 1Pe dona als seus destinataris, cristians de procedència heterogènia quant a edat, sexe i estatus socioeconòmic, una identificació doble: als ulls de Déu són «escollits» i en relació a la majoria no cristiana amb la qual conviuen són «forasters» (1,1). Aquests cristians, d'extracció primordialment grecoromana i no jueva, estan agrupats en comunitats urbanes i rurals de cinc províncies de l'Àsia Menor i mantenen una notable cohesió i solidesa entre ells. Ho palesen diverses metàfores de la 1Pe, sobretot la de la casa-família, ja que la fraternitat cristiana (ἀδελφότης) practica un amor intens i sincer (φιλαδέλφια).

El fet de viure com a «estrangers i forasters» (παροῖκοι καὶ παρεπιδήμιοι) (2,11) assenyala els cristians destinataris de la 1Pe com a persones que no comparteixen els valors i comportaments ètics i religiosos de la majoria no cristiana, si bé les formes exteriors (menjar, vestit, elements culturals) són les mateixes que les de la resta. Com diu la Carta a Diognet: «Habiten en el

90. Vegeu en Achtemeier (*1 Peter*, 10 n. 97) una llista àmplia de possibles citacions o al·lusions evangèliques presents en la 1Pe.

món, però no són del món» (6,3). Per això, la seva existència en el món pot ser qualificada com una existència de forasters (τὸν τῆς παροικίας ἡμῶν χρόνον) (1,17). En efecte, són forasters a les maneres de viure dominants i majoritàries en la societat grecoromana de la qual formen part.

2. Els cristians no viuen apartats o aliens al món que els envolta, ni el rebutgen ni s'hi mostren desinteressats. Però l'entorn no cristià —l'humus d'on han sortit— no accepta la seva manera de viure. S'hi mostra indiferent i sovint contrari, fins i tot bel·ligerant. Malgrat els tons exagerats de la descripció que es troba en la 1Pe, sembla clar que les adhesions a la fe cristiana han crescut a l'Àsia Menor i que l'expansió de la minoria cristiana ha comportat, com passa sovint, una reacció negativa de la majoria, la qual ha accentuat l'ostracisme però també les calúmnies i difamacions contra els cristians, fins al punt d'arribar eventualment a presentar causes judicials contra ells com si fossin malfactors. La carta es planteja com a resposta a la situació, de to exhortatori i mesurat, probablement elaborada per (alguns) dirigents de l'església de Roma, vinculats amb l'apòstol Pere, «testimoni dels sofriments de Crist» (5,1), que ja ha sofert martiri a la capital de l'Imperi, si bé també s'hi recullen alguns elements de la tradició paulina, present a la ciutat des que Pau hi va arribar i hi sofrí martiri. Ens trobem entre els anys 80 i 90, poc abans que, també de Roma, s'escrigui la Primer carta de Climent als Corintis i, potser, la Carta als Hebreus, adreçada als cristians d'Alexandria. La 1Pe, que es presenta com a provinent de l'Església de Roma (5,13), va adreçada, en general, a les comunitats cristianes asiàtiques, independentment de la missió (prepaulina, paulina i post-paulina) que les ha configurades.

L'estatus d'estranger i foraster no es concep en la 1Pe com una denominació «pacífica» sinó com una apel·lació a la resistència militant als «desigs terrenals (= carnals)» que combaten contra els cristians. L'enemic no són les persones, la majoria no cristiana, sinó aquelles sol·licitacions, exteriors i interiors, que podrien fer trontollar el compromís creient assolit i fer tornar els convertits a l'estil de vida anterior, «a la manera absurda de viure que havíeu heretat dels vostres pares» (1,18), als models vigents en la societat grecoromana (4,3). Per això l'adversari no és terrenal sinó espiritual: el diable, que com un lleó ronda cercant qui engolir (5,8). La seva acció, però, és directament terrenal i va orientada a sacsejar i fer caure els qui han rebut «l'Esperit de Déu» (4,14).

3. Davant els «sofriments», és a dir, les proves, tribulacions i dificultats de tota mena —que no semblen haver-se traduït, però, en un vessament de sang (vegeu igualment He 12,4)—, l'autor de la 1Pe dona una consigna: «resistiu fermes en la fe» (5,9). La resistència és aquí el contrari de l'agressió. Les paraules de Jesús («no us hi torneu, contra el qui us fa mal», Mt

5,39) no són directament citades; en canvi, sí que són evocades, encara que no explícitament, les paraules d'Isaïes 53,7 aplicades a ell: «quan l'insultaven, no tornava l'insult» (1Pe 2,23). L'al·lusió a l'insult és significativa perquè les proves que sofreixen els cristians consisteixen sovint en calúmnies i falses acusacions. D'aquí, el caràcter exemplar que revesteix la passió de Crist.

Tanmateix, la resposta més clara al mal és el bé. Aquesta és la saviesa evangèlica, que l'autor de 1Pe formula en un terme precís i constant en el decurs de la carta: «fer el bé» (ἀγαθοποιέω). La bona conducta, el bé fet als altres, la solidaritat, l'ajut sense excepcions, l'honradesa, la sinceritat, tot plegat és una praxi que no admet discussions. Aquest llenguatge és directament comprensible per a tothom. Per això, «donar raó de l'esperança» (3,15) es fa amb les paraules i, sobretot, amb les obres, amb el bé obrat que porta a glorificar Déu (2,12) —en una altra al·lusió al Sermó de la muntanya (Mt 5,16). Naturalment, l'autor de 1Pe és prou caut i escriu: «glorificaran Déu el dia de la seva vinguda» (2,12). Malgrat les prevencions, destinades a no suscitar excessives expectatives, és innegable el valor exemplar del bé. De fet, obrar el bé constitueix un principi ètic compartit universalment, també en el segle I dC! Una actitud recta i solidària de cara a tothom —en 2,17 es parla de «respecte»— pot fins i tot fer oblidar les singularitats evidents de la manera cristiana de viure.

4. La 1Pe està escrita des de l'obertura, no la ruptura, en relació a l'entorn no cristià, i amb una consciència clara de la identitat cristiana davant una majoria que professa les velles i noves creences, actives aleshores dins l'Imperi romà. Per un costat, es proposa a la minoria cristiana una resistència pacient, amb una paciència envers els qui no creuen que s'assembli a «la paciència de Déu, en els dies que Noè construïa l'arca» (3,20). Per l'altre costat, s'encoratja el diàleg suau i respectuós envers tots aquells qui pregunten —sigui quina sigui la intenció que portin— per l'esperança que sosté els cristians (3,15). D'una banda, es marca bé el territori de la pròpia confessió de fe, perquè cap desig terrenal pugui infiltrar-se en el cor de la comunitat (2,11; 5,8). D'altra banda, es refusa una estratègia de confrontació amb els no cristians, que tan sols portaria més tensió per part d'aquells qui ara calumniaven els cristians acusant-los «de malfactors» (2,12). Naturalment, cap membre de la fraternitat no hauria de fer vàlida aquesta acusació amb un comportament que fos realment punible (4,15)!

La balança entre la identitat i l'obertura caracteritza la intel·ligent proposta de la 1Pe en uns moments en què les temptacions de replegament i de dissolució podrien afectar més d'un dels seus destinataris. Fins i tot l'argumentació clàssica de la vida com una peregrinació cap a la pàtria celestial, recurrent en Filó i en Hebreus, no troba un ressò directe en la

1Pe. La carta esmenta la possessió definitiva, celestial, que espera als creients en Jesucrist però aquesta no n'és la motivació principal ni única. L'horitzó és, certament, celestial —el dia en què Crist es revelarà—, però la pregunta urgent a fer-se és l'actuació —present i complexa— de la comunitat cristiana aquí a la terra. L'autor de la carta elabora una proposta concreta, que descansa sobre la paradoxa —que també es retroba en la Carta a Diognet— d'un cristianisme encarnat però no mundà. Les cartes de Plini testimonien que aquesta proposta havia reeixit, almenys a Pont-Bitínia, al cap de vint anys.

Armand PUIG I TÀRRECH  
Camí de l'Horta, 7  
43470 LA SELVA DEL CAMP  
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 19.03.2004)

## Sumari

Els destinataris de la 1Pe són heterogenis quant a edat, sexe i estatus socioeconòmic. Davant de Déu són «escollits» i, en relació a la majoria no cristiana s'identifiquen com a «forasters», és a dir, estranys i allunyats de les formes de vida de la societat grecoromana, de la qual procedeixen. Estan agrupats en comunitats urbanes i rurals escampades entre cinc províncies de l'Àsia Menor; i aquesta circumstància els obliga a accentuar la identitat i la cohesió davant un món hostil o, almenys, indiferent. Malgrat tot, les comunitats estan en fase d'expansió, i això provoca malestar en l'entorn (pressions, calúmnies i fins i tot denúncies). Davant l'augment de les dificultats, l'Església de Roma envia una carta d'encoratjament, que vol sostenir els cristians asiàtics: una conducta social irreprotxable i una obertura amable i dialogant envers tothom, amb l'exemple constant de la passió de Crist constitueixen els eixos d'una comunitat encarnada en el món però que vol mantenir ferm «l'evangeli de Déu».

## Summary

*1 Pet is addressed to a heterogeneous group in terms of age, gender, and socioeconomic status. They are the «chosen» before God, and in the context of the non-Christian majority, they identify themselves as «foreigners», that is, strangers and distant from the Greco-Roman society and lifestyle, from*

*where they come from. They are gathered in urban and rural communities scattered among five provinces in Asia Minor, which prompts them to emphasize their cohesion against a hostile world, or at least, an indifferent one. Nevertheless, these communities are expanding, which causes uneasiness around them (pressure, calumny and even accusations). Facing greater difficulties, the Church of Rome sends a letter of encouragement to support Asian Christians: an irreproachable social conduct along with a kind and open dialogue towards everyone, having as example the Passion of Christ, constitute the pillars of a community incarnated in the world but willing to keep firmly the «gospel of God».*